This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

UC-NRLF
$B 144 059

Ex-libris
Charles Atwood
Lofoid

THE LIBRARY
OF
THE UNIVERSITY
OF CALIFORNIA

PRESENTED BY
PROF. CHARLES A. KOFOID AND
MRS. PRUDENCE W. KOFOID

Der Mensch.

Eine

Untersuchung für gebildete Leser.

Von

M. C. F. W. Grävell,
Königlich-Preußischem Regierungsrathe.

Dritte verbesserte und vermehrte Auflage.

Berlin, 1818.
In der Maurerschen Buchhandlung.
Poststraße No. 29.

Printed in Germany

BD450
G73
1818

Den

Hochverehrten

und

innigst geliebten Herren:

Herrn Studiendirector M. Becher,
anjetzt zu Liegnitz,

— Inspektor Lobach, zu Züllichau,

— Prediger Nicolai, daselbst,

— Prediger Metzke, anjetzt zu Nibusch,

— Prediger Kluge, anjetzt zu Cossar,

dankbar gewidmet.

M373046

„Und wer weiß, wie manche Erfindung auch reift hier im Kreise
Derer, die ich jetzt weinend verlassen, in folgenden Jahren
Ruhm dem gepriesnen Erfinder zu geben. O Ihr Geliebten! —
Doch unter allen ziemt Euch mit Recht mein Dank wohl am ersten,
Die ihr mit Kenntnissen mich ausschmücktet, zu nutzen dem Staate.
Ja, werd' ich einst geschickter und unbestechlicher Richter,
Schützer der Schwachen, Euch gebührt ein Theil ihres Dankes
Was Ihr mir waret und was ich Euch danke, nie werd' ich's
vergessen.« — —

So sprach ich zu Ihnen, meine verehrungswürdigen Lehrer, als ich, eine Übersicht der Erfindungen des Jahrhunderts vorausschickend, bei meinem Abgange von dem Pädagogium zu Züllichau von Ihnen öffentlich Abschied nahm. So denke ich auch noch heute. Gern hätte ich diese Gesinnungen schon früher öffentlich bekannt; allein was ich bisher geschrieben habe, hatte nicht das Allgemein humanistische Interesse, um durch

dessen Dedication gleichsam den Männern ein Opfer zu bringen, welche den Menschen in mir ausgebildet zu haben, das vorzüglichste Verdienst um mich haben. Um so mehr werde ich mich glücklich preisen, wenn ich in den folgenden Blättern durch meine Arbeit den guten Willen und das Streben rechtfertige, ein Ihrer Bildung und Wartung würdiges Product denjenigen zurückzugeben, die den Keim dazu in mir pflegten. Nehmen Sie, theure Freunde, mit entsprechenden Gesinnungen diesen Zoll meiner Ehrerbietung und Dankbarkeit auf.

Nie werde ich vergessen, was ich Ihnen, und was ich der Anstalt überhaupt schuldig bin. Es ist mir dies unendlich oft in das Gedächtniß, wäh-

rend der vorliegenden Arbeit, gekommen, wenn ich mir gestehen zu dürfen glaubte, eine schwierige Aufgabe vollständig und deutlich gelöst zu haben. Ich erinnere mich unter andern sehr lebhaft, daß der verstorbene ehrwürdige Consistorialrath Steinbart einstens sich sämmtliche von den Primanern in einem halben Jahre angefertigten Ausarbeitungen vorlegen ließ und solche durchsah, um daraus den Geist seiner Schüler kennen zu lernen. Es befand sich darunter eine über die Ursachen der Dauerhaftigkeit der Jugendfreundschaften, welche ich mit besonderer Lust ausgearbeitet hatte und worin ich vielleicht tiefer in manches ursachliche Verhältniß eingedrungen war, als man von einem fünfzehnjährigen jungen Manne erwartete. Der Rath Steinbart fällte zwar kein öffentli-

ches Urtheil über die durchgesehenen Arbeiten, hatte aber, da auf meinen Heften mein Name nicht stand, ohne mich zu kennen, in der Lehrer-Conferenz vorzüglich die Gründlichkeit jener Arbeit und ganz besonders den ungeschmückten, schlichten und planen Styl des Verfassers lobend, nach dem letzteren sich erkundiget. Man theilte mir dies mit, und diese an sich unbedeutende Anecdote ist für mich hiernächst von der größten Wichtigkeit für meine Ausbildung und besonders für meine Darstellungsart geworden.

Dergleichen für mich wichtige Begebenheiten sind mir noch mehrere im Gedächtnisse, und eben so wird es meinen Mitschülern gehen. Denn ich war keineswegs ein Gegenstand besonderer Auf-

merkſamkeit. Ich habe ſeit der Zeit viele Schulen kennen lernen; aber ich glaube nicht, daß bloß meine Vorliebe, ſondern daß wichtige Gründe mich beſtimmen, dem Pädagogium und Waiſenhauſe zu Züllichau den Vorzug zu geben. Dieſe Gründe ſind folgende:

1) Man beabſichtigte nicht vorzugsweiſe Richtung und Geſchicklichkeit für irgend ein practiſches Geſchäft, ſondern man war auf die formelle und univerſelle Ausbildung der jungen Leute hauptſächlich bedacht. Man erzog und bildete Menſchen.

2) Man dreſſirte die jungen Leute nicht, ſondern es war alles dazu angethan, daß ſie

sich selbst aus sich herausbilden mußten und, meistentheils unbemerkt, nur verwahrt wurden vor schädlichen Abwegen. Nichts ist gehässiger, als wenn die Individualität jedes Einzelnen dem Eigensinne allgemein aufgestellter Normen aufgeopfert werden soll, und wenn zur Freiheit reifende Menschen, wie Draht-Enden unter der Scheere des Nadlers, gleich gemacht werden.

3) Eben darum war es auch in Züllichau so selten nöthig, zu strafen, und wenn ja Strafen nöthig waren, konnten sie individuell zuträglich gewählt werden und brauchten niemalen so stark zu seyn, daß sie mehr erbitterten, als besserten. Der Jüngling

lernte ſich allmählig ſelber regieren, und für die meiſten war die Verachtung ihrer Lehrer, mit denen ſie ſonſt in familiären Verhältniſſen lebten, das allerabſchreckendſte Motiv.

4) Aus dieſer Bildung mußte von ſelbſt folgen, daß der Züllichauer ſich gewöhnt hatte, den wahren Werth der Dinge richtig zu beurtheilen und ſein Glück nicht zu ſuchen, wo dauerhaftes Glück nicht zu finden iſt.

Sie, meine hochverehrten Freunde, die noch in dieſem Geiſte an dieſer Anſtalt mitwirken, werden Sich über dieſe gerechte Anerkennung Ihrer Bemühungen freuen, und Sie, welchen das

Schickſal jetzt einen andern Wirkungskreis angewieſen hat, werden mit mir Sich gern erinnern, daß auch Sie früher dazu beitrugen. Sie alle ſchließe ich an mein kindlich dankbares Herz.

Hauptquartier Gorgaſt, vor Cüſtrin,
den 7. Decbr. 1813.

Grävell.

Vorrede

zur ersten Auflage.

Wenn man eine Menge unsrer staatswissenschaftlichen Schriftsteller gelesen hat, so kann man sich nicht der Verwunderung darüber enthalten, welche Verschiedenheit der Ansichten unter ihnen herrscht, und wie sie über Dinge, welche das gemeine Leben betreffen, nicht nur von ganz entgegengesetzten Grundsätzen ausgehen und die widersprechendsten Lehrsätze entwickeln, sondern auch oft Dinge behaupten, mit denen die Wirklichkeit unvereinbar scheint, und welche dem geradezu widersprechen, worin oft die Verfahrungsart aller Jahrhunderte übereinstimmt. Erklärlich ist dies allerdings dadurch, daß so viele Deductionen aus Hypothesen gemacht werden, welche die Gelehrten um so lieber haben, als sie solche als selbst geschaffene Kinder ihres Geistes betrachten, anstatt daß, wenn sie die Erfahrung zu Rathe zögen, sie selbst sich für Zöglinge dieser allnährenden Mutter anerkennen müssen. Daher dieser Widerstreit und dieser Haß zwischen den Theoretikern und Practikern. Je strenger jene auf ihr System halten, je mehr sie alles Empirische davon ausschließen, je gewaltiger sie verlangen, daß sich die Wirklichkeit nach

ihren Ansichten formen solle, desto entfremdeter werden sie den Geschäftsleuten, deren Erfahrungen ihnen täglich den Beweis geben, daß die Sachen in der Welt meistentheils ganz anders beschaffen sind, als sie von der Höhe des Parnasses oder bei der Lampe der Studierstube erscheinen und beschrieben werden. Indem sie daher von den gegebenen Regeln der Theoretiker für die Anwendung keinen unmittelbaren Nutzen absehen können, verwerfen sie alle Speculation, halten sich lediglich an die Erfahrung, und thun darnach in jedem vorkommenden Falle, was ihnen gut dünkt. Daß sie hierbei nicht immer richtig und consequent verfahren, ist ganz natürlich, und eben dadurch geben sie nun wieder den Gegnern, welche, wie überhaupt alle Menschen, weit eher den Splitter in des Nächsten Auge sehen, als den Balken im eigenen, Gelegenheit, die Consequenz und den Vorzug der Theorie vor dem Schwanken der empirischen Maßregeln zu rühmen und diese zu verachten. In der That unterscheidet sich die Äußerung der Uneinigkeit beider Theile dadurch, daß die Theoretiker von den Practikern verspottet, diese hingegen von jenen verachtet werden.

Muß man es nothwendig mit einer von beiden Parteien halten, so würde ich meines Theils mich zu den Practikern schlagen. Denn Erfahrung und gesunder Hausverstand sind unbezweifelt weit sicherere Führer durchs menschliche Leben, als Gelehrsamkeit und Speculation. Wer wird sich nicht lieber einem vernünftigen, erfahrnen Arzte, als dem gelehrten jungen Manne anvertrauen, der noch an keinem Krankenbette war?

Daſſelbe gilt von allen Wiſſenſchaften für das practiſche Leben. Die Richtigkeit dieſer Behauptung hat ſich ſchon zu oft in der Erfahrung bewährt. Nichts iſt gefährlicher, als einen Staat nach den Maximen irgend eines wiſſenſchaftlichen Syſtems regieren und formen zu wollen. So oft dies noch geſchehen iſt, ſo haben immer die Staaten, an denen die Probe gemacht worden iſt, darunter gelitten, und man hat in kurzer Zeit dieſe Verſuche aufgeben und umkehren müſſen, um nicht zu Grunde zu gehen.

Indeſſen thun doch die Practiker den Gegnern darin Unrecht, wenn ſie ihnen einen Vorwurf daraus machen, daß ihre Lehrſätze nicht immer buchſtäbliche Anwendung finden. Es iſt ſehr vieles richtig, was nicht ausführbar iſt; es iſt aber nicht darum unanwendbar, weil es nicht gut iſt, ſondern weil andere ſchon exiſtirende Verhältniſſe und Umſtände es nicht geſtatten, Umſtände, welche nur allzuoft das Werk der Verkehrtheit, des Eigennutzes oder der Thorheit ſind. Der Fluch des Böſen iſt, daß es ewig Böſes erzeugt! daß es nicht bloß an und für ſich ſelbſt ſchadet, ſondern daß es außerdem noch viel gutes hindert.

Die allermeiſten menſchlichen Einrichtungen ſind kein Werk berechneter Spekulation; die Verhältniſſe, in denen wir leben, ſind vielmehr ein Werk des Zufalls, der Nothwendigkeit oder der Gewalt, oder es haben dieſe Urſachen zuſammengewirkt. Was das Bedürfniß allmählig ſelber ausgebildet und herbeigeführt hat, wird an und für ſich mit der Vernunft in keinem Widerſpruch ſtehen können. Denn allgemeine menſch-

liche Bedürfnisse müssen, als Beziehungen auf Menschen, den Gesetzen der Vernunft untergeordnet seyn, und diese müssen ihren Einfluß behaupten, es sey denn, daß die Bedürfnisse mit einem Male so groß und so drückend würden, daß die Leidenschaften die Stimme der Vernunft übertäubten. Diesen Fall ausgenommen, werden solche Einrichtungen und Institute, welche allmählig aus sich selber hervorgegangen und, so zu sagen, unwillkührlich von der Vernunft den Menschen geschenkt sind, große Achtung verdienen, und sollten um so ehrwürdiger seyn, je allgemeiner sie verbreitet sind und je mehr dadurch documentirt ist, daß, trotz der Verschiedenheit der Nationen, dieses Institut der menschlichen Natur angemessen sey. Einrichtungen daher, deren allmähliges Entstehen und Ausbilden die Geschichte kaum zu erspähen und nachzuweisen vermag, und welche durch das Bedürfniß der Menschen selbst erschaffen sind, können billig als der Menschheit heilig betrachtet werden; und es wird fast immer eine Verletzung der Menschheit selber seyn, solche Institute, welche sich Jahrhunderte hindurch selbst erhalten, oft allen Angriffen der Gewalt, der Eitelkeit und des Eigennutzes widerstanden haben und das Palladium der menschlichen und bürgerlichen Freiheit gewesen sind, mit gewaltsamer Hand niederzureißen. Billig sollte einem solchen Unternehmen die Frage vorangehen: Ich, der ich zerstören will, woran Tausende und Millionen von Menschen bauten, bin ich so weise, daß ich meine Einsichten in die Wagschale mit den Einsichten aller jener Menschen zu legen wagen darf?

Allerdings gibt es aber auch Einrichtungen, welche zur Zeit ihrer Entstehung und Beförderung nützlich und heilsam, ja vielleicht unentbehrlich waren; aber bei der ganz veränderten Lage der Dinge, der Denkungsart und des bürgerlichen Lebens nicht nur ganz entbehrlich, sondern sogar nachtheilig und schädlich geworden sind, und ihr Bestehen nur dem Privat-Interesse Einzelner verdanken, welches daran geknüpft ist; z. B. die Klöster und Capitel und die geistlichen Orden. Es gibt andere Einrichtungen, welche ihrem Ursprunge und ihrer Natur nach allerdings ehrwürdig sind, in welche sich aber nach und nach so viele Mißbräuche und Laster eingeschlichen haben, daß die schädliche Wirkung dieser letztern bei weitem den Nutzen der ursprünglichen Einrichtung übersteigt. Früher oder später trifft dies alle Institute auf Erden. Es ist nicht nur unterm Monde nichts vollkommen, sondern es ist auch das Loos aller menschlichen Schöpfungen, daß sie, obgleich ursprünglich gut, doch nach und nach ausarten und durch Menschen selber verdorben und gemißbraucht werden. Eine weise Vorsehung hat es so geordnet, daß nichts Menschliches vollkommen, nichts unwandelbar sey, daß Alles sich abnutze und verderbe, damit die Menschheit niemals und in keinem Stücke der Thätigkeit entbehren und erschlaffen dürfe, damit sie fort und fort einreißen und bauen, und zu jeder Zeit und in jeder Periode ihrer Existenz durch eigene Anstrengung und mit eigener Freiheit der Vervollkommnung zustreben solle.

Wenn sonach, was anfänglich schön war, durch

die Zeit befleckt und entstellt worden ist, so frägt es sich nur, ob diese eingeschlichenen Mißbräuche wieder fortgeschafft, ob diese Flecken noch abgewaschen werden können, ohne daß das ganze Gemählde mit weggewischt und mithin ebenfalls unbrauchbar wird; so wie es denn auch auf die Untersuchung ankommt, ob mit derselben Mühe, Zeit und Kosten, welche die Reparatur erfordern würde, nicht ein weit schöneres und besseres neues Kunstwerk geliefert werden könne. Ein Thor wird flicken, wo es besser ist, neu zu bauen. Aber die reiflichste Prüfung, die sorgfältigste Berechnung, die kaltblütigste Überlegung gehört dazu, um hier das Bessere abzuwägen. Bei dem leisesten Zweifel, bei der geringsten Ungewißheit ist die Erhaltung und Ausbesseruug des Alten der Neuerung vorzuziehen. Nicht zu gedenken, daß bei dem Eingreifen aller Verhältnisse des menschlichen Lebens in einander, keines derselben zerstört werden kann, ohne mancherlei oft sehr harte Störungen an Orten, auf welche man zu wirken weit entfernt war; ist doch die politische Rechenkunst noch keineswegs zu der Vollkommenheit und Sicherheit gediehen, daß ihre Exempel die Probe hielten. Welcher Mensch ist allwissend genug, an Alles zu denken, was mitwirken kann und vielleicht ganz andere Resultate hervorbringt, als man beabsichtigte! Die Zuversicht, welche die Erfahrung gibt, ist eine ganz andre, als die, welche die Speculation erzeugt. Jene steht dem Alten, diese dem Neuen zur Seite.

Etwas ganz Anderes ist es mit den Einrichtungen, welche die Willkühr der Machthaber geboten und hervorgebracht hat. Selbst die Größe und Weisheit des

Urhebers bürgt nicht für deren Gehalt. Große Menschen haben auch große Fehler und große Leidenschaften. Wenn gleich es ausgemacht ist, daß Jedermann nur mit Zweifel und nur nach der allersorgfältigsten Prüfung es wagen darf, die Beschlüsse eines großen Mannes zu richten; wenn gleich es wahr ist, daß der helle Blick eines solchen Mannes oft im Augenblick übersehen hat, was Andere nur mühsam und oft gar nicht erkennen; und wenn gleich nicht selten es sich trifft, daß uns oft plötzlich die That eines großen Mannes, welche bis dahin stets getadelt worden ist, von einer Seite erscheint, wo sie unsere Bewunderung und ehrfurchtvolles Erstaunen erregt: so ist doch auch gewiß, daß die größten Leute Menschen bleiben und fehlen können, und daß, bei gleichen Talenten, der Einzelne leichter zu täuschen ist, als Viele. Wie viel mehr wird man also berechtigt seyn, die Anordnungen solcher Machthaber der Kritik zu unterwerfen, welche nicht der Bürgschaft hervorstechende Talente zur Zweckmäßigkeit ihrer Anordnungen einsetzen können. Selten, und bisher fast nie, haben diese auf deutliche Einsichten von der Beschaffenheit und dem Verhältnisse der einzelnen Theile des Staates und der Staatsgewalt sich gegründet. Nach Bequemlichkeit und nach Gutdünken ist jeder Noth möglichst abgeholfen worden, so wie sie sich gezeigt hat, wofern nicht gar Gunst, Vorurtheil, Schwäche oder Leidenschaften mancherlei Art die Gesetze dictirt haben. Wie kann da Wahrheit, Übereinstimmung und Zusammenwirken in diesen Anordnungen seyn?

Dies zu prüfen, zu würdigen und zu erweisen, dazu ist die Theorie unentbehrlich. Denn Beweise können nur aus zuverläßigen Vordersätzen geführt werden. Allgemein gültige und unumstößliche Sätze aber kann nie die Erfahrung liefern, weil sie immer nur das Einzelne, wirklich Geschehene umfaßt, und niemals bis zum Allgemeinen sich erheben kann. Die Theorie liefert die Regeln, welche allgemein gültig sind, und welche auch allgemein würden Anwendung finden können, wenn nicht andere schon vorhandene Umstände es verhinderten. Eben dies zu beurtheilen, zu bestimmen, ob die gleichzeitig mitwirkenden Verhältnisse nicht die Anwendung verbieten, mit einem Worte, die Regeln der Theorie nach den Umständen für die Ausführung zu modificiren, das ist Sache der Practik. Die Theorie sucht nur die allgemeinen Gesetze auf und erweiset sie. So gehen beide Hand in Hand und sind einander unentbehrlich. Wie armselig, unzureichend und dürftig würde die Theorie bleiben, wenn ihr nicht die Erfahrung die Gegenstände weiterer Untersuchungen und Forschungen lieferte und die Ausführbarkeit die Probe der Wahrheit der Speculation abgäbe; und umgekehrt, wie schwankend, unzuverläßig und sich selbst zerstörend würde die Practik bleiben, welche nicht auf Theorie gegründet wäre! Die Vereinigung beider ist nothwendig, wo etwas Vollkommenes bewirkt werden soll. Auf den ersten Blick sind unter unsern staatswissenschaftlichen Schriftstellern diejenigen zu erkennen, welche ihre Einsichten durch Studium aufgeklärt, berichtiget und befestiget, aber aus der Erfahrung die nothwendigen Bedingungen der

Vorsicht und Modification in der Anwendung abgezogen haben. Wie ganz anders sind ihre Vorschläge, wie verschieden selbst ihre Darstellung von dem gebietenden Style der bloßen Gelehrten! Statt aller berufe ich mich auf das Beispiel des Herrn v. Schuckmann. So klein seine Schrift über Finanzverbesserungen ist, so kostbare Gedanken, Erinnerungen und Vorschläge enthält sie. Es ist unter den letzten nicht ein einziger, welchen nicht ein jeder auf der Stelle billigen wird *). So ist es bei allen andern Schriftstellern, welche ihr sich gebildetes System mit der Erfahrung verglichen haben.

Soll aber die Theorie wirklich die Lehrerinn und Führerinn der Ausführung seyn, so ist freilich unumgänglich nothwendig, daß sie in sich selbst zuverläßig, bestimmt und streng erwiesen sey. So lange sie das nicht ist, ist sie ein schwankendes Rohr, an welches sich zu halten, gefährlich ist. Was soll man nun dazu sagen, wenn man die Lehrbücher und die Darstellungen der Staatswissenschaften ansieht? Allein in der Staatswirthschaft gibt es noch vier Hauptparteien, von denen noch keine gemeint ist, das Feld zu räumen, und deren einzelne Glieder wieder unter sich in der größten Disharmonie stehen. Woher diese große Ver-

*) Der einzige Satz, in welchem ich ihm zu widersprechen wage, ist die angenommene Schwierigkeit bei der Abschätzung der Grundstücke. Alle von ihm angegebenen Schwierigkeiten kommen nur daher, daß er den selbst aufgestellten, zuverläßig richtigen Satz verlassen hat, daß die Grundstücke lediglich nach ihrem natürlichen, nicht nach ihrem industriellen Ertrage abgeschätzt werden müssen.

schiedenheit in einer Wissenschaft, von der man glauben sollte, daß sie durch die Wahrnehmungen des practischen Lebens in bestimmte Gränzen gefaßt werden müsse.

In der That wird man auch finden, daß die meisten Schriftsteller, je mehr sie sich der Darstellung der Ausführung ihrer Lehrsätze nähern, desto übereinstimmender und ähnlicher einander werden. Dies kommt nicht bloß daher, weil aus falschen Principien wahre Schlüsse gezogen werden können, sondern daher, daß die Schriftsteller selber, je mehr sie die Ausführbarkeit ihrer Vorschläge darstellen wollen, desto mehr es fühlen, daß sie nicht für den Mond, sondern für diese Erde zu schreiben nur Beruf haben konnten, und daß sie das Menschengeschlecht nach seiner wahren Beschaffenheit behandeln müssen. Desto abweichender und widersprechender sind sie in den Grundsätzen und Begriffen, von denen sie ausgegangen sind und welche sie ihrer Darstellung zum Grunde gelegt haben. Die Ursache hiervon ist, daß Jeder sich die Grundbegriffe auf seine eigene Art gebildet hat, und daß sie von diesen aus nach Grundsätzen weiter folgern, welche ein Jeder von ihnen für ausgemacht annimmt, welche es aber keinesweges sind. Um die Verwirrung noch größer zu machen, bleiben die wenigsten bei Festsetzung ihrer Begriffe dem Sprachgebrauche treu, sondern sie geben den Worten eine Bestimmung und Bedeutung, wie es ihnen beliebt, unbekümmert, ob der Sprachgebrauch damit übereinstimmt oder nicht. Wenn man sich z. B. die Mühe geben wollte, aus allen Staatswirthschaftslehren die Erklärung der Worte: Werth und Preis,

mit ihren Unterabtheilungen aufzureihen, so würde das allerbunteste Gemisch zum Vorschein kommen. Und doch ist leicht zu begreifen, wie groß die Verwirrung seyn müsse, welche daraus entsteht, wie schwierig es ist, die Sätze der einzelnen Schriftsteller mit einander zu vergleichen, und wie unendlich oft deren Disputationen und Widersprüche auf bloße Wortklaubereien hinauslaufen müssen.

Viele haben es sogar nothwendig gefunden, neue Technen zu erschaffen. Dies ist, mit seltener Ausnahme, immer ein Versuch, der dem Schriftsteller wenig zur Empfehlung gereichen kann. Auf das Beispiel, welches Kant hierin gegeben hat, darf keiner sich berufen. Wenn in einer rein speculativen Wissenschaft ein ganz neuer Weg gebahnt werden soll, wenn es hierbey unumgänglich nothwendig wird, ganz neue Erkenntniß-Begriffe zu bilden, welche bis dahin noch gar nicht existirten, und wofür der Sprachgebrauch, als Ausfluß der Erfahrung, keine Worte liefern kann; dann ist es ohne Zweifel sehr zweckmäßig, neue Technen zu formen, um die damit verknüpften Begriffe in ihrer Reinheit und Bestimmtheit zu erhalten, und zu vermeiden, daß solche nicht mit schon vorhandenen ähnlichen, aber doch verschiedenartigen Begriffen verwechselt werden. Ganz anders verhält es sich mit den practischen Wissenschaften. Ihre Bestimmung ist zunächst nicht, ein neues Leben zu erschaffen, sondern das Leben und Weben der Menschen in einer bestimmten Beziehung aufzufassen, zu untersuchen und auf allgemeine Regeln zurückzubringen. Die Gegenstände ihrer Untersuchungen und Vergleichungen sind gegeben,

und es ist nicht leicht denkbar, daß bey deren Zergliederung irgend ein Begriff vorkommen sollte, der nicht etwas schon Vorhandenem entsprechen möchte. Nur äußerst selten kann daher in einer practischen Wissenschaft der Fall vorkommen, daß der Gang der Untersuchung die Bildung eines neuen Mittelbegriffes nöthig machen sollte, welchen die Sprache des Lebens noch nicht kennt. Schriftsteller, welche, um ihre Gedanken ausdrücken und deutlich zu machen, sich gedrungen fühlen, für practische Gegenstände mehrere neue Technen zu erfinden und zu bilden, verkünden eben dadurch, daß sie Gedanken und Begriffe vortragen, welche dem practischen Leben fremd sind und ihre Leser in ein ganz anderes Land versetzen wollen, als welches sie bewohnen und welches sie kennen lernen sollen.

Wären hierbei noch alle Schriftsteller darauf bedacht, nur das mitzutheilen, was ihnen selber vollkommen deutlich ist, nur helle Begriffe aufzustellen, nur erwiesene Behauptungen vorzutragen, so würden doch die Parteien binnen kurzem zu vereinigen seyn. Denn die Wahrheit ist nur eine einige. Sie versteckt sich nie hinter Bollwerken von unverständlichen Worten. Sie ist das Eigenthum aller Menschen, und muß daher auch durchaus dem gesunden Menschenverstande verständlich seyn. Um deswillen hatte Wolf sehr recht, wenn er das Criterion der Wahrheit in die Allgemeinverständlichkeit setzte. Was wahr ist, läßt sich immer zur deutlichen Erkenntniß und zur deutlichen Darstellung bringen, dagegen bei bloß klaren oder dunklen Begriffen nie mit Gewißheit zu bestimmen ist, ob sie richtig sind oder nicht. Würden daher alle Gelehrte

den Beruf fühlen, Alles was sie sagen und schreiben, deutlich vorzutragen, so würden sie nicht nur selber richtiger denken, sondern die vorkommenden Widersprüche würden auch leicht zu heben und aufzulösen seyn. Viele Sätze, welche gar keinen Sinn haben und leere Worte sind, werden von Gelehrten und Ungelehrten bloß darum für wahr gehalten, weil vom Subjecte oder Prädicate kein bestimmter Begriff zu bilden ist oder derselbe gar einen innern Widerspruch enthält, der durch unbestimmte oder mystische Worte versteckt wird, sagt Steinbart. Da wir, um einen deutlichen Begriff zu haben, uns der Merkmale desselben bewußt seyn müssen, so daß wir sie einzeln und klar uns vorstellen, so müssen wir sie auch hererzählen können. Wer also eine Sprache versteht, kann alles, was er deutlich erkennt, auch beschreiben und vortragen. Was man bei hinlänglicher Sprachkenntniß nicht auseinandersetzen kann, davon hat man selbst nur eine verworrene Erkenntniß. Man muß nur Deutlichkeit des Styls und Popularität nicht verwechseln. Es wäre ein großes Übel, wenn alle Bürger und Bauern Philosophen seyn wollten, und es ist nicht zu verlangen, daß die Sprache der Philosophen dem Sackträger verständlich seyn sollte. Mit Recht sagt daher Niethammer: Jeder andere Versuch, die Philosophie zu populariſiren, als dadurch, daß das ganze Gebiet der menschlichen Wissenschaften nach ihren Lehrsätzen berichtiget und aufgeklärt wird, und daß vermittelst der einzelnen Wissenschaften auf diese Weise mittelbar die Bestimmtheit der philosophischen Erkenntniß in den gemeinen Verstandesgebrauch übertragen wird, jeder Versuch, die philosophischen

Spekulationen über die letzten Gründe alles Wissens unmittelbar der Sphäre des gemeinen Verstandesgebrauches selbst nahe bringen zu wollen, und dieß durch bloße Einkleidung der fremden Begriffe in bekannte Worte, muß nothwendig mißlingen, und wird jederzeit, anstatt den Geist aufzuklären, vielmehr die Köpfe unausbleiblich verwirren.

Eine andere Ursache falscher Behauptungen liegt darin, daß so oft Worte fur Begriffe gehalten werden. Wir hören von Jugend auf eine Menge Worte, ohne von ihrer Bedeutung eine deutliche Vorstellung zu haben. Aber durch den öftern Gebrauch werden sie uns so geläufig, daß die Gewohnheit die Stelle der deutlichen Erkenntniß einnimmt. Je mehr diese Erkenntniß nun sich von der Erfahrung entfernt, je abstracter, allgemeiner, und daher symbolischer sie wird, desto mehr Gefahr ist dabei, Worte mit reellen Begriffen, und Nominal- mit Realdefinitionen zu verwechseln. Daher ist diese Epidemie unter den Gelehrten, wie Steinbart bemerkt, noch gemeiner und wegen der ausgebreiteten Folgen noch viel schädlicher, als unter dem gemeinen Manne, der sich meistens ans Sinnliche hält. Daher ergeht billig an jeden philosophischen Schriftsteller die Forderung, daß er bestimmte Definitionen der von ihm gebrauchten Worte, wenigstens für die allgemeinen Begriffe, welche er dadurch bezeichnen will, gebe. Leider aber ist es jetzt an der Tagesordnung, sich selbst und Andere durch einen sublimen Vortrag, durch dreiste, poetische und überspannte Behauptungen und durch Definitionen zu täuschen, bey denen kein Mensch auf der Welt sich etwas Bestimmtes denken und

den in Rede stehenden Begriff von allen andern unterscheiden kann. Je dunkler der Ausdruck ist, desto mehr Gelehrsamkeit wird dahinter gesucht. Man will nicht, was sonst für das Ziel der Weisheit galt, die Wissenschaften aus dem Himmel auf die Erde bringen, man will die Menschen glauben machen, daß sie selbst in den Himmel verrückt wären. Die Fabel von Ikarus ist keine Warnung mehr gegen diese nur zu bald schwindende Täuschung. Der Geist des Mysticismus herrscht überall und verleitet die Menschen sich selbst zu betrügen, vielleicht um einige Augenblicke eine Wirklichkeit zu vergessen, welche Thaten erforderte, um mit Zufriedenheit daran denken zu können, und welche, statt der Thaten, durch täuschende Worte nur für Augenblicke vergessen gemacht werden kann. Nur dadurch ist es erklärbar, daß Männer, deren entschiedene Talente nicht zu verkennen sind, so oft auf Behauptungen gerathen, wobei die Phantasie ganz den Verstand verschleiert zu haben scheint, daß sie so oft sich in ihren Ideen isoliren und Dinge als wahr verkünden, von denen sie selbst gestehen, daß eben die selben in andern Wissenschaften als falsch verworfen werden müßten.

Ist es denn aber wohl möglich, daß ein und derselbe Satz zugleich wahr und zugleich falsch seyn könne? Sind die verschiedenen Wissenschaften, welche das menschliche Leben erhalten, Schöpfungen feindlicher Wesen? Müssen sie nicht alle auf den einen und nämlichen Gesetzen des Denkens beruhen? Müssen nicht alle aus dem einen und nämlichen höchsten Grundsatze abgeleitet werden, der mit dem Wesen des Menschen,

mit seiner innern Natur selbst zusammenfließt und eine so wesentliche Eigenschaft derselben ist, daß sie aufhören würde zu seyn, wenn diese Bedingung ihrer selbst aufhörte? Sind daher nicht alle Wissenschaften und alle in ihnen enthaltenen Lehrsätze als Zweige eines Stammes anzusehen, dessen Wurzel in der menschlichen Seele selbst bekleibt ist? Sie sind Unterabtheilungen derselben Gattung, und verschiedene Arten derselben Gattung können weder unter sich noch mit der Gattung im Widerspruch stehen. Was Cicero von den Wissenschaften und Künsten in intellectueller Hinsicht so schön sagt, ist nicht minder wahr in practischer Beziehung. Alle hangen sie durch ein gemeinschaftliches Band zusammen; eine jede erleuchtet und erweitert das Gebiet der andern; in keiner würden große Fortschritte ohne Beihülfe der übrigen gemacht werden können; und die dem Anscheine nach allerverschiedenartigsten sind bei ihrer weitern Ausbildung oft einander am unentbehrlichsten. Aber sie beschränken sich auch wiederum gegenseitig. Denn da sie alle in systematischer Ordnung gegen einander stehen, so ist eine jede bedingt, durch die höheren Grundsätze, aus denen sie entwickelt ist; und insofern dieser höhere Grundsatz seine weitere Darstellung und genauere Bestimmung in einer besondern Wissenschaft erhält, beschreibt diese zugleich die Schranken für eine jede andere Wissenschaft, deren Feld die Untersuchung eines Satzes ist, welcher durch den obersten Grundsatz jener ersten Wissenschaft bedingt worden ist. So z. B. kann die Moral nichts vorschreiben, was den Gesetzen des Naturrechts entgegen wäre. Dadurch unterscheidet sich der Vielwisser von dem wahren

Weiſen, daß jener nur die Lehrſätze der einzelnen Wiſſenſchaften, dieſer ihren innern Zuſammenhang und ihr Rangverhältniß unter einander kennt. Denn alles menſchliche Wiſſen iſt eins, und es gibt nur eine menſchliche Weisheit; die Wiſſenſchaften aber ſind Unterabtheilungen, um deswillen vom Verſtande erſchaffen, um die Unterſuchungen durch feſte Begriffsbeſtimmungen zu erleichtern.

So nothwendig es daher iſt, bei der Bearbeitung jeder einzelnen Wiſſenſchaft in dem Gebiete zu bleiben, welches die ihr zum Grunde gelegten Begriffe umſchreiben, um der Verwechſelung und Vermiſchung verwandter Ideen vorzubeugen; eben ſo nothwendig iſt es zugleich, auch diejenigen Schranken zu beobachten, welche ihr durch die andern Wiſſenſchaften, in Gemäßheit des Rangverhältniſſes beſtimmt werden, in welchem jene in dem Stammbaum menſchlicher Weisheit, ihrer Beſchaffenheit nach, eingereiht ſteht. Wird dies verſäumt, ſo kann es nicht fehlen, daß das Feld jeder einzelnen Wiſſenſchaft über eben die Schranken ausgedehnt wird, welche ihr durch ihr Verhältniß zur einigen menſchlichen Weisheit nach den Geſetzen des Denkens ſelbſt vorgeſchrieben ſind. Nur wenn dieſe nothwendige Regel vernachläßigt wird, kann die Speculation ſich ſo weit verirren, in einer Abtheilung des menſchlichen Wiſſens Geſetze aufzuſtellen, welche den Geſetzen einer andern Abtheilung widerſprechen; eine Verirrung, welche unvermeidlich iſt, weil verſchiedene Species derſelben Gattung ihrer Natur nach conträre Beſtandtheile haben. Dieſe dürfen nur von den übrigen miteriſtirenden Merkmalen getrennt und für ſich

verfolgt werden, um leicht contradictorisch werden zu können. Die Erfahrung bestätigt diese Verirrung in den allermeisten Lehrbüchern aller verschiedenen Scienzien. Diejenigen Schriftsteller, deren Bonsens die Aufstellung solcher Lehren nicht vertrug, deren practische Unwahrheit der gemeine Verstand nur zu leicht erkannte, wie z. B. Gr. v. Soden, haben sich damit geholfen, daß sie in den einzelnen vorkommenden Fällen, aus diesen und jenen Gründen, Ausnahmen von den aufgestellten Regeln gestattet haben. Nicht zu gedenken, daß sie bey diesem willkührlichen Verfahren selber nicht gleichmäßig haben handeln können, so leidet darunter auch die Consequenz und die Zuverläßigkeit der Wissenschaft selbst. Denn was ist das für eine Regel, welche sich nicht immer bewährt? Muß sie Bedingungen und Einschränkungen unterworfen werden, so müssen diese in der Regel selbst angegeben seyn, damit deren Anwendbarkeit überall aus ihr selbst erkennbar sey. Andere Schriftsteller haben, umgekehrt, der Consequenz das Opfer gebracht, jede Folgerung aus ihren Begriffen für unbedingt wahr auszugeben und zu behaupten, daß alles, was sich damit in der Wirklichkeit nicht vereinigen lasse, zur Ehre ihres Lehrbegriffes ausgerottet oder umgeschaffen werden sollte. Ihre Bemühungen sind nicht ganz zu verachten; denn es ist allerdings wissenswerth, die Ausdehnung und den Umfang jeder Wissenschaft, auch in ihrem isolirten Zustande, kennen zu lernen, und zu erfahren, wie weit die Speculation und die practische Vernunft sich von einander entfernen können. Aber gefährlich sind diese Untersuchungen, sobald nicht genau die Gränz-

ſcheide angegeben wird, wo Verſtand und Vernunft ſich verlaſſen und ein jeder ſeinen eigenen Weg geht, und wenn irgend eine ſolche bloß ſcientiviſche Folgerung für eine practiſche Wahrheit ausgegeben wird. Auf dieſem Wege kommt man dazu, ein Machiavell zu werden, deſſen Fürſt, ſo groß und patriotiſch auch ſeine Abſicht geweſen ſeyn mag, ſo ſcharfſinnig ſeine Wahrnehmungen ſind und ſo ſchätzbar auch der Vorrath von Regeln der Weltklugheit iſt, doch immer von der practiſchen Vernunft, zu deren Repräſentanten er ſich aufgeworfen hat, im Ganzen als ein Monſtrum beurtheilt werden muß. Eine wichtige Lehre aus dem Schatzkäſtlein der Erfahrung iſt die, womit einer unſerer geiſtreichſten Schriftſteller eine Satyre ſchließt: Wer mit Syſtemen ſpielt, wird ſelber unausbleiblich das Spielzeug derjenigen, welche das Schooßhündchen zu ſtreicheln wiſſen. Nirgends iſt es daher nöthiger, als in den practiſchen Wiſſenſchaften, genau ihr Rangverhältniß auf der Stufenleiter der einzelnen Abtheilungen menſchlicher Weisheit anzugeben, und die Gränzen zu bezeichnen, in denen ſie ſich hiernach nur bewegen und über welche ſie nie hinausſchreiten dürfen, ohne unweiſe zu werden. Wie wenig dieſes bei den Staatswiſſenſchaften geſchehen iſt, braucht nicht beſchrieben zu werden. Gleichwohl haben die meiſten Lehrer derſelben die Nothwendigkeit erkannt, den Staat ſelbſt, als etwas in der Wirklichkeit Vorhandenes, ſeinem Begriffe nach, nicht von der Wirklichkeit zu entfernen. Da es allzuſchwierig iſt, den richtigen Begriff des Staates von den exiſtirenden Staaten, wegen ihrer Verſchiedenheit und vielfachen Bezie-

hungen, zu abstrahiren, so ist der Versuch gemacht worden, auf die Entstehung der Staaten zurückzugehen und aus den dabei statt findenden einfachern Verhältnissen den allgemeinen Begriff zu entwickeln. So ist es gekommen, daß die Metapolitik die Vorkenntniß der Politik in dem größten Theile der Lehrbücher geworden ist, statt daß sie nach der Sprachbedeutung des Wortes, erst darauf folgen sollte, indem nach erfolgter Feststellung des Begriffes des Staates und seiner Bestandtheile noch die wichtige und fruchtreiche Untersuchung übrig bleibt, in wie fern die Entstehung der Staaten und die dadurch erzeugten politischen Verhältnisse den Anforderungen und Geboten der Vernunft entsprechen oder nicht, und daher beizubehalten oder umzuwandeln sind. Aber umgekehrt, von der Entstehung der Staaten auf ihre Nothwendigkeit und auf ihre Natur schließen zu wollen, muß auf Abwege führen. Denn einmal ist über die Entstehung der Staaten, mit wenigen, in der Allgemeinheit sich verlierenden Ausnahmen, keine historische Gewißheit zu erhalten. Bei dem größten Theile schweigt die Geschichte ganz, und bei andern hat sie doch nur die Resultate der eigentlich wirkenden Begebenheiten und Veranlassungen nackt hingestellt, und ist so wenig pragmatisch, daß man sie ununterrichtet über den Ursprung der Staaten verlassen muß. Sodann ist auch die Mannigfaltigkeit ihrer Entstehungsart zu verschieden, der Zweck derselben fast nirgends ausgesprochen, und der Zustand der öffentlichen Ordnung viel zu sehr allmählig und unmerklich ausgebildet worden, als daß daraus etwas Allgemeines und Gemeinschaftliches aus-

zuſondern gelingen könnte. Endlich, und was die Hauptſache iſt, die Einzelnheiten der Erfahrung haben vor dem Richterſtuhle der Vernunft keine Allgemeingültigkeit, keine Nothwendigkeit, keine innere Wahrheit. Alle exiſtirende Staaten können ganz anders beſchaffen ſeyn, als ſie ſeyn ſollten und als die Vernunft ſie erheiſcht, und man kann wohl zugeben, daß ſie es guten Theils ſogar wirklich ſind. Was innere Wahrheit haben ſoll, muß von der Vernunft ſelbſt als nothwendig erkannt werden. Die Erfahrung iſt zwar der Probierſtein der practiſchen Vernunft, inſofern dieſe nichts verlangen ſoll, was jener geradezu widerſpricht; ja die Erfahrung iſt die Gebärmutter unſerer Begriffe, Kenntniſſe und Wiſſenſchaften. Aber je weniger nothwendig es wird, darauf zurückzukommen, je unabhängiger die Vernunft ſich von ihr fühlt und je mehr ſie ſich ihrer Selbſtſtändigkeit bewußt iſt, deſto in ſich ſelbſt befriedigter iſt ſie und deſto mehr erkennt ſie die Wahrheit deſſen an, was ſie ſelbſt begründet hat. Jedes Syſtem von Kenntniſſen kann daher nur auf den Character einer Vernunft-Wiſſenſchaft Anſpruch machen, wenn es ſo wenig als möglich auf Erfahrungsſätzen, ſondern auf Vernunftbegriffen beruht, wenn dieſe die Grundprincipien erzeugt haben. Die Politik muß daher, um auf den Rang einer philoſophiſchen Wiſſenſchaft Anſpruch zu machen, ihre Grundſätze nicht unmittelbar aus der Erfahrung ableiten, ſondern aus Sätzen, deren Richtigkeit die Vernunft anerkannt hat. Diejenigen Schriftſteller dagegen, welche bei der Begründung ihres Syſtems von der Me-

tapolitik ausgegangen ſind und daraus den Begriff des Staates gebildet haben, ſind ſchon eben darum unzuverläßig, weil dieſer Begriff aus der Erfahrung des Einzelnen abgezogen iſt; ſie ſind es aber noch mehr, weil, bei dem Mangel einer zuverläßigen Geſchichte, ſie in der Nothwendigkeit geweſen ſind, ſich ſelbſt eine allgemeine Geſchichte zu dichten, welche zwar viel Wahrſcheinlichkeit, aber niemals Wahrheit haben kann, und welche nur in zu vielen Punkten mit Recht zu bezweifeln iſt. So richtig daher die Verfahrungsart von Adam Smith iſt, der jedem Abſchnitte ſeiner volkswirthſchaftlichen Unterſuchungen eine hiſtoriſche Darſtellung vorausgeſchickt hat, weil bei den einzelnen im Staate exiſtirenden Inſtituten nicht nur ungleich mehr hiſtoriſche Zuverläßigkeit zu erlangen, ſondern auch nur aus der Geſchichte die wahre Beſchaffenheit der wirklich vorhandenen Inſtitute, welche einer Prüfung nach den feſtſtehenden allgemeinen Grundſätzen unterworfen werden ſollen, zu erkennen iſt; ſo tadelnswerth iſt es, die Grundbegriffe und Grundſätze der Staatswiſſenſchaft nicht aus der Vernunft ſelbſt entwickeln, ſondern aus der Erfahrung entlehnen zu wollen. Dieſem Verfahren haben wir alle die verſchiedenen Definitionen des Staats und ſeines Zweckes und die daraus weiter gefolgerten Lehrſyſteme zu verdanken, welche von ihren Autoren willkührlich gebildet, unerwieſen und unerweisbar hingeſtellt ſind und einander gegenſeitig den Vorwurf der Falſchheit machen.

Ein ganz anderer Weg iſt derjenige, den die neuere Naturphiloſophie eingeſchlagen hat. Auch ſie geht von Wahrnehmungen, mithin von der Erfahrung

aus. Aber sie unterscheidet sich hauptsächlich dadurch, daß sie nicht auf historischen Glauben, sondern auf eigene Wahrnehmung gegründet ist, und aus dieser weiter folgert. Ihre Ausführungen und Folgerungen entfernen sich daher auch nur sehr selten von der allgemein anerkannten Wahrheit, und wo dies geschehen ist, wird der Fehler eher in den gemachten Schlußfolgen, als in den aufgestellten Grundsätzen aufzusuchen seyn.

Wenn indessen es wahr ist, daß die Stärke der Überzeugung darauf beruht, je unabhängiger die Vernunft von der Erfahrung ist, und daß die letztere niemals vollständige Überzeugung von der Wahrheit einer Wahrnehmung hervorbringen kann, außer insofern die Seele von sich selbst Wahrnehmungen macht, daß dagegen die Gewißheit aller äußern Wahrnehmungen selbst bei der größten Übereinstimmung der Wahrnehmenden, nur auf der individuellen Richtigkeit der Sinne beruht; so wird diejenige Philosophie unbedenklich den Vorzug verdienen, welche nicht zu äußern Erfahrungen ihre Zuflucht nehmen darf, sondern auf Vernunftsätzen beruht.

Pölitz hat neuerdings die Bahn betreten, die Politik und ihre Principien a priori zu begründen und zu entwickeln. Er hat sie auf die allgemeinen Grundsätze des Rechts gestützt. Nach meiner Überzeugung ist dies der einzige Weg, der zum Ziele führen kann, und es ist überaus lesenswerth, was Pölitz gesagt hat. Allein er selbst hat doch in der Deduction der Nothwendigkeit des Staates seine Zuflucht zu der Er-

fahrung von der Verderbtheit der Menschen genommen, welches nicht durchaus nothwendig ist und wobei er sich dem Angriffe derjenigen bloßgestellt hat, welche behaupten möchten, daß die Menschen gerade so, wie sie sind, am besten sind. Überdem hat er, indem er den Zwang vom Naturrechte ausgeschlossen hat, den Begriff der natürlichen Zwangsrechte, und dadurch die moralische Begründung der Ausübung des Zwanges im Staate, verloren gegeben. Der von ihm angegebene Zweck des Staates aber ist von ihm noch nicht genug bestimmt und nicht vollständig erwiesen worden, indem er nicht deutlich angezeigt hat, worin er die Vollkommenheit der Menschheit setze und warum deren Erreichung nothwendigerweise der Lebenszweck der Menschen seyn müsse. Es reicht nicht zu, dagegen zu bemerken, daß hieran kein vernünftiger Mensch zweifeln könne. Denn allerdings werden die Materialisten dem Hrn. Pölitz den von ihm angegebenen Zweck noch sehr bestreiten, und in Dingen, die Bezug auf das Leben der Menschen und auf ihren Wandel haben, verlohnt es sich der Mühe, keinen Zweifel übrig zu lassen und die aufzustellenden Gesetze über jeden Zweifel zu erheben. Um bis dahin zu kommen, wird man sich nicht die Mühe verdrießen lassen müssen, noch weiter zu gehen.

Indem ich solchergestalt die Lehrer der Staatswirthschaft studirte und mir ihre Ausführungen zu verdeutlichen und ihre Widersprüche zu lösen bemüht war, auch bald fand, daß diese hauptsächlich in der Unbestimmtheit der Begriffe und der Ungewißheit der Prinzipien beruhe; überzeugte ich mich, daß die Staats-

wirthschaft nur im Zusammenhange mit den übrigen politischen Wissenschaften mit Erfolg betrieben werden könne, weil sie besonders durch den allgemeinen Theil derselben bedingt werde. Ich überzeugte mich ferner, daß die Politik immer schwankend bleiben werde, wenn ihr nicht eine philosophische Begründung des Staatsverbandes, nach seinem Wesen, Zwecke, Errichtung, Mitteln und Bestandtheilen vorausgeschickt würde, und daß diese wiederum nicht, über alle Zweifel erhaben, dargestellt werden könne, ohne den Zweck und das Wesen der Menschheit selber einer Untersuchung zu unterziehen.

Aus diesen Gründen habe ich es unternommen, den Menschen und den Bürger zu schildern und ihre Bestimmung festzustellen. Beide stehen in ewiger Wechselwirkung, und es ist die Untersuchung, in wie fern der eine in dem andern untergeht oder beide sich unterstützen und besonders der Bürger unter den Gesetzen der Menschheit steht, nicht nur durchaus practisch, sondern auch unentbehrlich, um die Characteristik des Bürgers zu vollenden.

Damit das Ganze geschlossen, und ich nicht der Gefahr ausgesetzt sey, in den Denkgesetzen selber angefochten zu werden, habe ich es für nothwendig erachtet, deren Deduction in der Einleitung vorauszuschicken; denn es ist nöthig, daß nichts unerwiesen angenommen, daß jeder Satz bewiesen werde, um, wofern es meine Kräfte nicht übersteigt, dazu beizutragen, daß endlich einmal die Acten über die Untersuchung des Wesens der Staaten geschlossen und die verschiedenen Ansichten vereiniget werden.

Es ist die Absicht, daß dieses Buch nur als die Einleitung zu einem vollständigen Werke über sämmtliche Staatswissenschaften angesehen werden solle, welches ich bearbeite, und für welches daher noch Manches hat aufgehoben werden müssen, was sonst hier seinen Platz füglich gefunden haben würde. Ohne Polemiker zu werden, werde ich mich bemühen, gelegentlich die Meinungen der hauptsächlichsten Schriftsteller der Kritik zu unterwerfen und dabei die Ursachen ihrer Abweichungen und oft die wenige Schwierigkeit ihrer Vereinigung zu zeigen.

So sehr ich mich nun auch bemüht habe, die Wahrheit zu erreichen, so bescheide ich mich doch gern, daß sie mir wohl entschlüpft seyn könne. Um meiner eigenen Belehrung willen, und da es mir in meinen Amtsverhältnissen nicht möglich ist, alle kritische Blätter zu lesen, bitte ich hiemit recht dringend alle Redactionen derselben, mir von jeder Rezension einen Abdruck zu schicken. Willig werde ich jede Berichtigung und Belehrung benutzen. Auf einen Streit werde ich mich direct niemals einlassen, sondern nur solche Punkte, bei denen die angeführten Gründe des Gegentheils mich nicht vollständig überzeigen sollten, gelegentlich rechtfertigen, ohne auf den Ort Bezug zu nehmen, der dagegen Zweifel und Bedenken erregt hat. Um Wahrheit ist es mir zu thun; und es verdient Jeder meinen wärmsten Dank, der mich und das Publicum von einem Irrthume befreit.

Soldin, den 1. Decbr. 1812.

Vorrede
zur zweiten Auflage.

Daß ein so ernsthaftes Buch in der kurzen Zeit eine zweite Auflage erlebt, muß dem Verfasser Freude machen, nicht nur weil es ein gutes Vorurtheil für sein Erzeugniß erweckt, sondern noch mehr, weil es einen ernsten Sinn der Zeit verräth. Mit Sorgfalt ist das ganze Buch nochmals durchgegangen, wenig verändert, aber einiges zugesetzt worden, was zum bessern Verständniß zu dienen schien. Denn von Haus aus ist es die Absicht des Verfassers gewesen, alle seine Kräfte daran zu wenden, nicht nur sich selbst alle Sätze deutlich vorzustellen, sondern sie auch so vorzutragen, daß jeder gebildete Leser eine deutliche Erkenntniß davon erlange. Nicht bloß für eigentliche Gelehrte sollte das Werk bestimmt seyn, sondern für die gebildeten Glieder aller Classen. Der Verfasser kann wohl gestehen, daß die Erreichung dieser Absicht ihm die allermeiste Mühe gemacht hat, und Veranlassung gegeben haben mag, daß die Ausführung weitläufiger geworden ist, als es zum Verständniß für die Sachkundigen nöthig gewesen seyn möchte. Den Gelehrten ist gut predigen. Aber mit der Gründlichkeit, welche diese erheischen, diejenige Allgemeinverständlichkeit zu verbinden, durch welche das Buch selbst in den Händen aufgeklärter Frauenzimmer ein Mittel ihrer Beruhigung und Ver-

edlung werden könnte, dieſe Aufgabe hatte ihre Schwierigkeit, die Niemand verkennen wird, der den Verſuch gemacht hat. Nach den mir vielſeitig und von den verſchiedenſten Leuten zugegangenen Erklärungen darf ich hoffen, mich meinem Ziele genähert zu haben.

Vielleicht würde ich weniger glücklich geweſen ſeyn, wenn ich nicht ſelbſt vollſtändig von dem überzeugt wäre, was ich ihnen vorgetragen habe, und wenn ich ſie nicht denſelben Weg hätte einſchlagen laſſen, auf welchem ich zu dieſer Überzeugung gelangt bin. Nachdem ich nämlich die Werke der berühmteſten Denker geleſen hatte, fühlte ich, daß zwar mein Verſtand dadurch geſchärft und mein Gedächtniß gefüllt worden war, aber auch, daß dieſe Menge von Streitigkeiten und Widerſprüchen mich zu keiner inneren Gewißheit und Ruhe führen könne. Ich konnte nicht leugnen, in allen Syſtemen, welche ich kennen gelernt hatte, unleugbare Wahrheiten angetroffen zu haben, und daß oft ſelbſt den ſchiefſten Urtheilen und Behauptungen eine richtige und gehaltreiche Idee zum Grunde liege. Aber alles dies waren doch nur Materialien, welche chaotiſch unter einander lagen, und welche geordnet und verbunden werden mußten, wenn ich daraus ein Obdach gegen die Zweifel der Ungewißheit, eine Schutzmauer gegen die Angriffe des Aberglaubens oder Unglaubens und überhaupt ein Gebäude mir bereiten wollte, in welchem ich überall zu Hauſe wäre und zum Nutzen und Wohlbehagen Raum hätte. Ich ſah mich alſo vor allen Dingen nach einem haltbaren Fundamente um, und nachdem ich mir dies im Selbſtbewußtſeyn gelegt hatte, beſchloß ich, darauf mit der größten Aufmerkſamkeit

fortzubauen, daß nirgends eine Lücke oder falsche Richtung entstehe, zu dem Ende alle jene angeschaffte Baumaterialien von dem eigentlichen Bauplatze wegzuräumen und beim Fortbauen allemal erst zu prüfen, wie der Stein und der Kitt beschaffen seyn müsse, der nunmehr gebraucht wurde, und alsdann mich erst unter den Materialien umzusehen, ob solche von eben dieser Beschaffenheit vorhanden wären. Außerdem hielt ich es für unerlaßlich, bei jeder neuen Schicht Senkblei und Winkelmaß anzulegen, ob der Bau auch gerade fortgehe. Sieh da, es fand sich, daß die vorhandenen Materialien vollkommen ausreichten!

Daher konnte in dem Buche nichts Neues stehen, aber vieles anders geordnet, als sonst, anders verbunden und hoffentlich jeder Theil fest auf seiner Unterlage liegend. Wie oft habe ich bei der Arbeit schon zur Hand genommene Baustücke wieder weggeworfen, wie oft sie anders gelegt, wie oft meine frühere Meinung selbst geändert, wenn ich bei der vorgenommenen Untersuchung fand, daß ich mich getäuscht hatte, daß der Bau so nicht fest werde und keinen Schluß behalte! Denn wie das Gebäude sich gestalten werde, das ließ ich lediglich von dem Fortgange der Arbeit abhangen, nur bekümmert, fest und regelmäßig zusammenzufügen. Die Leser, vor deren Augen ich die ganze Arbeit gethan habe, haben also auch das ganze Werk von Grund aus aufführen gesehen, kennen solches so gut als ich, und müssen sich eben so gut darin zurecht finden, wenn sie nicht Verwechselungen machen.

Gerade das letztere ist es, warum ich vielleicht bei den Anhängern irgend einer philosophischen Schule

am wenigſten auf Erfolg rechnen darf. Es ermüdet ſie die Ausführung vieler ihnen bekannten Dinge, ſie wenden ihre Aufmerkſamkeit von dem Fortgange des Werks ab, betrachten es dann wieder mit fremden Ideen in der Seele und können darum bei mir, nicht wie zu Hauſe ſich finden. Es iſt aber auch leichter, daß ein Kameel durch ein Nadelöhr gehe, als daß ein Reicher ins Himmelreich komme.

Am erſten hoffe ich mich noch mit den Kantianern zu begegnen, weil ich ſelbſt den größten Stolz darein ſetze, ein Verehrer des unſterblichen Kant zu ſeyn. Indeſſen gibt es dergleichen nicht viele, eben weil der Kantianismus nicht vollendet iſt, noch ſeiner Natur nach unter Menſchen je vollendet werden kann. Die meiſten Kantianer gehen bald zu einer der Schulen über, welche auf den großen Mann gefolgt ſind. Mir iſt Kant für die Philoſophie geweſen, was Luther für meinen Glauben. Kant iſt der Vater des Proteſtantismus in der Philoſophie, und der ein Kantianer, der auf der von Kant geöffneten Laufbahn fortgeht; nicht der, der bei ſeinen Worten und Lehren ſtehen bleibt, ſo wenig der ein Lutheraner iſt, der auf Luthers Worte ſchwört. Prüfet Alles, aber das Beſte behaltet! Wer nur immer gewiß wäre, was das Beſte iſt!!

Der zweite Theil, welcher in gleicher Art das Weſen und die Beſtimmung des Staatsbürgers, und deſſen Verhältniß zum Berufe des Menſchen unterſuchen und aufklären ſoll, iſt bereits angefangen, aber wegen andrer Geſchäfte die Arbeit unterbrochen worden. So jedoch Gott will, ſoll er auch bald erſcheinen.

Merſeburg, den 7. März 1817.

Vorrede

zur dritten Auflage.

Was von Herzen kommt, das geht zu Herzen. So ſcheint es gegangen zu ſeyn, da das vorliegende Buch ſchon in vier Monaten eine abermalige Auflage erfordert. Ich habe eben darum bei dieſer in dem weſentlichen Inhalte des Buches nichts geändert, und nur einen Zuſatz gemacht. Aber mit Aufmerkſamkeit habe ich dennoch das Ganze durchgeſehen, um des Ausdruckes willen, und ich wünſche, daſſelbe dadurch genießbarer zu machen. Dennoch fühle ich wohl, daß die beiden erſten Capitel nichts deſto weniger ſehr trocken ſind, und wohl von manchem meiner Leſer und Leſerinnen überſchlagen worden ſeyn mögen. Dies kann allerdings auch füglich geſehen, da die folgenden Capitel auch ohnedem verſtändlich ſind. Aber zur Begründung der Zuverſicht und der vollen Überzeugung war es nothwendig, auf die erſten Anfangsgründe zu-

rückzugehen. Um ein Virtuose zu werden, muß man die Klangleiter rein greifen lernen, so eintönig und anmuthslos sie klingt.

Merseburg, den 20. April 1818.

Der Verfasser.

Einleitung.

Begründung der Wissenschaft, als Inbegriff des menschlichen Wissens.

§. 1.

Gibt es Urbegriffe?

Zwei Wege gibt es, und kann es nur geben, auf welchen die Menschen alle die Kenntnisse sich erworben haben, welche jetzt den Inbegriff ihres gesammten Wissens ausmachen: Erfahrung und Denken. Denn entweder wird der Gegenstand des Wissens (a priori) von dem Menschen selber erschaffen, oder er wird (a posteriori) als etwas schon Existirendes wahrgenommen, oder mit andern Worten: das denkende Wesen findet den Gegenstand seines Wissens in sich selber, oder noch deutlicher, in seinen eigenen Gedanken, oder es findet ihn außer sich, d. h. die Vorstellung in ihm ist abhängig durch etwas außer ihm. Dort erdenkt, hier erfährt er. Wie beide sich zu einander verhalten, wie eines durch das andere entwickelt, bedingt, erweitert und geregelt werde, darüber ist von jeher unter den Philosophen großer Streit gewesen. Gleichwohl ist es höchst nöthig, hierüber aufs Reine zu kommen, wenn man sich über die Zuverläßigkeit seines Wissens und über den Grund derselben Rechenschaft geben soll. Es hat Leute gegeben, welche durchaus all unser Wissen auf die Er-

fahrung haben zurückbringen wollen, indem ſie das Erlernte, wie auch richtig iſt, mit unter demjenigen begreifen, was wir der Erfahrung zu verdanken haben, und indem ſie der Seele ſelber nur das Vermögen laſſen, ſich aus Erfahrungen Begriffe zu bilden, dieſe in ihre Merkmale aufzulöſen und durch die verſchiedenartige Zuſammenſtellung der letztern andere Begriffe zu entwickeln. Der Urſprung der allertranſcendentalſten Ideen läßt ſich, auf dieſe Weiſe verfolgen, und es iſt nicht durchaus nothwendig, für die Begriffe von Gott, Ewigkeit, Tugend, Recht, Seele, Begriff, Urtheil u. ſ. w. Urbegriffe in der Seele vorauszuſetzen, wovon uns die Erfahrung in der Entwicklung des menſchlichen Verſtandes, beſonders bei den Kindern, auch niemals eine Spur verrathen hat. Im Gegentheile beweiſt ſchon der Umſtand, daß in allen Sprachen, der bei weitem größte Theil aller metaphyſiſchen Begriffe nur bildlich ausgedrückt, nur durch Beziehung und Vergleichung mit Gegenſtänden der Sinnlichkeit bezeichnet werden kann, zur Genüge, daß die Entſtehung dieſer Begriffe in der Wirklichkeit nur auf dem Wege der Erfahrung erfolgt ſey. So wenig es nun zu leugnen iſt, daß auf dieſem Wege der allergrößte Theil des Vorrathes von Kenntniſſen erworben worden iſt; eben ſo wenig iſt doch zu leugnen, daß eben jene Operationen der Seele, wodurch ſie ſich Begriffe abſtrahirt, ſie auflöſet und zuſammenſetzt, eigenthümliche Operationen ihrer ſelbſt ſind, und daß, wenn gleich alles dasjenige, was ſie erſchafft, ſeinen Beſtandtheilen nach immer nur in Reproduktionen des durch die Erfahrung erhaltenen Materials beſteht, doch die Form dieſer ihrer neuen Schöpfungen ihr ſelbſt angehöre. Was iſt aber Form und Materie? wo liegt für überſinnliche Begriffe die Gränzlinie zwiſchen beiden? Was in der einen Beziehung bloße Form iſt, iſt oft in einer andern ſchon Materie. So iſt das Formelle des menſchlichen Denkens der materielle Gegen-

ſtand der Logik. Aber noch mehr: die Geſetze, nach welchen die Seele bei jenen Operationen verfährt, die Regeln, welche ſie dabei anwendet und von deren Beobachtung ſie ſich ſelbſt Rechenſchaft gibt, indem ſie mit ſich ſelbſt zufrieden oder unzufrieden iſt, dieſe können ihr doch nicht durch die Erfahrung gegeben ſeyn? ſie müſſen ſchon in ihr liegen und vorhanden ſeyn, indem ſie ihre Thätigkeit beginnt, weil ſie ohnedies ja gar nicht ihre Thätigkeit äußern, jene Operationen gar nicht vornehmen könnte. Da nun die Seele ſich der Geſetze, nach welchen ſie verfährt, bewußt iſt, jedes Geſetz aber ſich in Begriffe auflöſen laſſen muß, ſo müſſen auch diejenigen Begriffe, welche in den Denkgeſetzen ſelber enthalten und aus welchen die letzteren zuſammengeſetzt ſind, nothwendig in der Seele ſelber liegen; ſie gehören weſentlich zu ihrer Natur und können nicht erſt von außen und zufällig ihr durch die Erfahrung geliefert werden. Es muß alſo nothwendig Begriffe a priori geben, Vernunftbegriffe, welche unabhängig von aller Erfahrung ſind, obgleich es ſehr gut möglich ſeyn kann, daß ebendieſelben in der Wirklichkeit a posteriori bei dieſem oder jenem Menſchen entwickelt, d. h. zum Bewußtſeyn gefördert werden. Denn eben weil jene Urbegriffe zum Weſen der Seele gehören, ſind ſie vorhanden und wirken meiſtentheils uns unbewußt, inſofern wir nicht die Aufmerkſamkeit ganz beſonders auf die einzelnen Functionen unſerer Seele und deren Beſtandtheile richten. Zwiſchen Vorhandenſeyn und Bewußtwerden iſt nämlich ein ſehr großer Unterſchied! Es mag vieles in unſerer Seele liegen, deſſen ſich noch kein Menſch bewußt geworden iſt. Aber es iſt nicht denkbar, daß die Seele ſich etwas bewußt werden könne, was nicht vorhanden ſey, da das Bewußtwerden ja nur aus einer Anwendung des Vermögens des Bewußtſeyns auf etwas Vorhandenes beſteht. Alles Bewußtſeyn iſt Denken, alles Denken der Seele aber wiederum ebenſowohl ein Leiden,

als ein Thun derselben. Selbst bei dem freiwilligen Nachdenken sind die Gegenstände desselben durch den Willen der Seele vorgeschrieben, welche sich nur ihre dadurch erregte Thätigkeit zu verdeutlichen bemüht, so wie man durch öfteres Besehen oder Befühlen die äußeren Gegenstände genauer zu erkennen bemüht ist.

Die Vernunftbegriffe existiren also in unserer Seele, auch wenn wir uns ihrer nicht bewußt sind; sie werden durch das Bewußtseyn nur zur innern Anschauung gebracht. Diese innere Anschauung ist nun allerdings eine innerliche Erfahrung; aber man kann darum nicht sagen, daß auch die Vernunftbegriffe nur erst durch die Erfahrung hervorgebracht d. h. zur Wirklichkeit gebracht werden. Denn einmal ist, wie wir gesehen haben, ihre Existenz unabhängig von ihrer Erkenntniß, andern Theils geht hier nicht die Erfahrung der Abstraction, der Entstehung des Begriffs voraus, sondern sie wird nur mit dem schon vorhandenen Begriffe verbunden. Eine ganz andere Frage ist: ob es angeborne Begriffe gebe, d. h. solche, welche, ohne erst durch die Seele entwickelt zu werden, sich selbst dem Bewußtseyn derselben darstellen und gleichsam als schon vollendete Bilder in der Gallerie derselben aufgehangen sind, so daß die Seele dabei gar nichts weiter zu thun hat, als sie anzuschauen. Daß es wenigstens *einen* solchen Begriff geben müsse, ist nothwendig. Denn wenn es überhaupt Begriffe a priori gibt, welche die Seele aus eigener Kraft hinstellt, so müssen diese entweder schon fertig da seyn, oder doch von der Seele allein entwickelt werden. Um aber entwickeln zu können, muß immer schon etwas da seyn, welches den Stoff gibt. Wäre nicht wenigstens schon *ein* Begriff in der Seele, durch dessen Zertheilung oder Erweiterung dieselbe andere bilden könnte, so wäre es ihr unmöglich, dieses Geschäft zu verrichten. Mehr als *ein* Urbegriff aber braucht auch nicht in der Seele verhanden zu seyn. Denn

wenn gleich, um denſelben zu zertheilen oder zu verallgemeinern, die Seele nach Regeln operirt, in denen andere Begriffe enthalten ſind, ſo iſt es doch nicht nothwendig, daß ſie ſich deren beim Handeln bewußt ſey und daß ſie dieſe Begriffe als ſolche ſich vorſtelle oder ſchon vorgeſtellt habe. Daraus indeſſen, daß es nicht nothwendig iſt, mehr als einen Urbegriff vorauszuſetzen, folgt noch keinesweges, daß es nicht mehr als einen gebe.

§. 2.

Eintheilung der Wiſſenſchaften.

Eben darum, weil es faſt unmöglich iſt, nachzuweiſen, auf welchem Wege diejenigen Begriffe und die daraus zuſammengeſetzten Sätze, welche den einzelnen Wiſſenſchaften als Grundſätze vorangeſtellt worden, erworben werden ſind, ob a priori oder a posteriori, hat man bei der Eintheilung der Wiſſenſchaften ſelber nicht hierauf geſehen, ſondern zum Eintheilungsgrunde vielmehr das Verfahren bei der weitern Ausführung und Erweiterung der einzelnen Wiſſenſchaften angenommen. Je nachdem nämlich dabei aus dem oberſten Grundſatze lediglich nach Vernunftſchlüſſen weitere Folgerungen gezogen, oder aber im Verfolge der weiteren Bearbeitung immer neue Erfahrungen zu Hülfe genommen und eingereiht worden ſind, ſind alle Wiſſenſchaften in philoſophiſche und in Erfahrungswiſſenſchaften eingetheilt worden. Auch bei den letzteren wird jedoch vorausgeſetzt, daß die Maſſe der darin enthaltenen Lehren nach einem philoſophiſchen Syſteme, d. h. alſo nach einem ſolchen, welches durch inneren Zuſammenhang mit dem oberſten Grundſatze der Wiſſenſchaften verbunden iſt und gleich einem beaſteten Baume aus ſeinem Stamme entſpringt, geordnet und an einander angereiht ſind. Eine noch ſo große Menge einzelner, unter ſich in keine Ver-

bindung gebrachter Sätze, macht keine Wissenschaft; woraus denn folgt, daß die sogenannten positiven Wissenschaften nur insofern in das Gebiet der Wissenschaft gehören, als alle dazu gehörigen Sätze miteinander in solche Verbindung gebracht sind, daß ein jeder mit denjenigen beiden, zwischen welchen er eingereiht ist, durch ein gemeinschaftliches und wesentliches Merkmal zusammenhänge, das Ganze aber dergestalt geordnet ist, daß es in lauter immer unter einen gemeinschaftlichen Obersatz untergeordnete Abtheilungen zerfällt. Ein Gesetzbuch kann daher wohl systematisch geordnet seyn, aber insofern diese Ordnung nicht zu seinem Wesen gehört, ist der Inbegriff aller darin enthaltenen Vorschriften keine Wissenschaft. Wohl aber ist die Jurisprudenz, selbst insofern von ihrer Anwendung auf das positive Recht die Rede ist, eine Wissenschaft. Das wesentliche Merkmal jeder Wissenschaft ist daher philosophische Ordnung in ihrem Systeme. Aber darin unterscheiden sich die Erfahrungswissenschaften von den philosophischen, daß bei jenen der philosophische Eintheilungsgrund nicht das Wesen der dadurch abgetheilten Lehrsätze, nicht ihren materiellen, aus der Natur der Sache entlehnten, sondern nur ihren formellen oder äußeren Zusammenhang zu betreffen braucht, und immer um so mehr betrifft, je mehr die Erfahrung das Materielle der Wissenschaft liefert; so z. B. sind die Eintheilungen in der Naturgeschichte von weit zufälligeren Dingen entlehnt, als in der Physik, und in dieser wieder mehr, als, in neuern Zeiten, in der Medicin. Dahingegen muß bei den philosophischen Wissenschaften die Eintheilung immer nothwendig den materiellen Zusammenhang der zu theilenden Lehrsätze betreffen, weil das Materiale derselben ja, nach dem festgestellten Begriffe einer philosophischen Wissenschaft, lediglich aus dem obersten Grundsatze der Wissenschaft selber entwickelt seyn muß und sich daher nicht anders von einander unterscheiden kann,

als daß die unter dem gemeinschaftlichen Ganzen eingeschlossenen Theile von einander getrennt werden.

Es frägt sich noch, unter welche Gattung die sogenannten angewandten Wissenschaften gehören? Um dies zu beantworten, muß man sich erst einigen, was man unter angewandter Wissenschaft verstehe, da diese Benennung so sehr verschiedenartig gebraucht worden ist. Versteht man darunter diejenigen Wissenschaften, welche untersuchen, wie sich die allgemein entwickelten Lehrsätze unter gewissen, besonders aus der Erfahrung entlehnten, an sich aber feststehenden Voraussetzungen gestalten und darnach modificirt werden müssen; so gehören diese unbedenklich zu den philosophischen Wissenschaften und machen eigentlich nur einen Theil derselben aus, wie z. B. die angewandte Logik, die Feldmeßkunst, die Politik ꝛc. Versteht man darunter aber diejenigen Wissenschaften, welche aus der Verbindung der philosophischen Wissenschaften mit Erfahrungen gewisser Art ein neues Ganze von Lehrsätzen erzeugen, wo also die Erfahrungen nicht schon als gewiß vorausgesetzt werden, sondern erst als eingereihte Theile der Wissenschaft vorkommen; so können diese zu keiner andern Gattung, als zu den historischen Wissenschaften gerechnet werden, wie z. B. Astronomie, Kriegswissenschaften und die übrigen Theile der angewandten Mathematik.

Hiernach sind gemischte Wissenschaften, in der Eintheilung der Wissenschaftslehre, nicht zu dulden, sondern alle diejenigen Wissenschaften, welche nicht rein philosophisch sind, zu den Erfahrungswissenschaften zu zählen. Die philosophischen Wissenschaften insbesondere lassen sich wieder in zwei Classen theilen, je nachdem bei der Entwickelung der Folgerungen aus dem obersten Grundsatze ganz oder weniger strenge auf Gewißheit gedrungen wird. Ist jenes, wird kein Untersatz als wahr

angenommen, als bis deſſen zureichender Grund und Unterordnung unter ſchon bekannte Oberſätze außer allem Zweifel geſetzt iſt, ſo nennt man eine ſolche Wiſſenſchaft mathematiſch, weil die Mathematik die erſte Wiſſenſchaft war, welche ſo bearbeitet wurde. Iſt man bei den Beweiſen weniger ſtreng und begnügt ſich damit, nach Abwägung aller Gründe dafür und dawider, dasjenige als wahr anzunehmen, wogegen kein gegründeter Zweifel obwaltet, ſo gehört eine ſolche Wiſſenſchaft in die Claſſe der philoſophiſchen im engern Sinne. Die Kraft des menſchlichen Denkens reicht nicht ſo weit, ſich über alle die Gegenſtände, welche die Wißbegierde des Geſchlechts erforſcht hat, einen zureichenden Grund anzugeben, einen ſtringenten Beweis zu führen. Es gibt Gegenſtände, bei welchen dem Menſchen zu ſchwindeln anfängt, und deren längere Feſthaltung den Verſtand dergeſtalt überſpannt, daß er ſeinen geregelten Zuſtand gar nicht mehr hat wiederfinden können, weil ſie entweder an ſich den Bedingungen unſers Denkens zu fremdartig oder in ihren Beſtandtheilen zu mannichfaltig ſind, als daß unſer Denkvermögen dir Kraft hätte, ſie zu umfaſſen. Dem Nachdenken über ſolche Gegenſtände ſich ausſchließlich hinzugeben, iſt immer gefährlich; wohl aber wird man ſie ohne Gefahr von Zeit zu Zeit wieder auffaſſen und ſo lange feſthalten können, bis man fühlt, daß die Gedanken anfangen ſich zu verwirren. Auf ſolche Weiſe wird die Menſchheit doch immer fortſchreiten in der allmähligen Erkenntniß der Dinge. So lange indeſſen der Menſch ein endliches Weſen bleibt, wird es immer Gegenſtände für ſein Denken geben, worüber er wohl vernünfteln, aber welche er nicht demonſtriren kann. Ja die Erfahrung lehrt, daß es wohl einzelnen Subjecten, welche ihr Denkvermögen geſchärft und ſich beſonders gewöhnt haben, von allem Außerweſentlichen zu abſtrahiren, gelungen iſt, Wiſ-

fenschaften in mathematischer Form zu construiren, welche bis dahin oder von andern höchstens nur philosophisch behandelt worden sind; und es ist bemerkenswerth und sehr erfreulich, daß sichtbar in allen Wissenschaften das Streben nach mathematischer Erkenntniß hingeht, und daß nicht nur alle Wissenschaften in diesem Betrachte in neueren Zeiten ganz besonders vorgerückt, sondern einzelnene Theile des menschlichen Wissens wirklich schon zu mathematischen Wissenschaften erhoben worden sind, wie z. B. mit der Logik seit Maaß der Fall ist. Allein immer werden noch Fächer genug übrig bleiben, worin wir uns zu philosophiren werden begnügen müssen; und selbst Männer, welche diejenigen Wissenschaften, die bis zur strengen Evidenz der Mathematik gediehen sind, für den großen Haufen der weniger scharfsinnigen Denker populariſiren, und solchergestalt der Menschheit allgemeiner die Früchte des Nachdenkens und der tiefen Untersuchungen einiger ausgezeichneter Männer zuwenden, werden den größten Dank für ihre ruhmvolle Arbeit verdienen. Denn es ist immer ein schweres Geschäft, sich in die Gedanken eines Erfinders ganz hinein zu arbeiten. Nur müßte sich Niemand damit befassen, der nicht selber alles deutlich erkannt und verstanden, auch das Ganze mit einem Blicke übersehen hat. Für den Forscher bleibt es immer das Ziel alles Denkens und der höchsten Vervollkommnung seiner Wissenschaft, sie zu den mathematischen zu gesellen oder diesen doch möglichst anzunähern. Denn nur erst dann hat er die Gewißheit, daß er sich nirgends geirrt habe, daß auch das, was er für Wahrheit hält, wirklich Wahrheit sey.

Noch hüte man sich vor dem Fehlschlusse, erinnert Herr von Rühl, als wären historisch und unmathematisch, oder mathematisch und unhistorisch, gleichbedeutende Ausdrücke. Eine historische und eine unhistorische Ansicht

oder Methode, eben so wie eine mathematische und eine unmathematische, lassen sich nie zu Einem Resultate, zu einem einigen Ganzen verknüpfen; die eine hebt nothwendig die andre auf und macht sie zu Schanden. Beide verneinende Ausdrücke bezeichnen Verirrungen oder krankhafte Zustände, die im Reiche der Wissenschaft etwas Ähnliches sind, wie Anarchie und Despotie in den Formen der Staatsverwaltung.

§. 3.

Form der Wissenschaften.

Bei der Zusammenstellung der einzelnen Theile einer jeden Wissenschaft kann man nun in der Art verfahren, daß man von dem obersten Grundsatze ausgeht und daraus weiter fortschließt, oder aber so, daß man von dem letzten Schlußsatze ausgeht und diesen durch alle Mittelschlüsse bis auf den obersten Grundsatz zurückführt. Jenes heißt die synthetische, dieses die analytische Methode. Beide haben für die darin vorkommende Reihe von Lehrsätzen dasselbe Resultat, indem sie deren Zusammenhang darstellen. Aber die letztere Methode kann natürlich wenig Anwendung finden, wenn es darauf ankommt, das Ganze einer Wissenschaft mit allen Theilen darzustellen, weil es sehr unbequem ist, immer von allen den weit aus einander liegenden Endpuncten aller Theile der Wissenschaft anzufangen, um wiederholentlich auf denselben Vereinigungspunct zurück zu kommen. Für diesen Zweck wird es daher zweckmäßig, die entgegengesetzte Methode einzuschlagen. Dennoch hat die analytische Methode zwei große Vortheile, welche die synthetische oft verweigert. Mit ihrer Hülfe nämlich findet man zum Erweise eines untergeordneten Satzes öfters die Mittel-

sätze, welche man bei dem synthetischen Verfahren nicht erspähen würde, weil man bei dem letzteren nicht so leicht den einzuschlagenden Weg auswählen kann. Darum wird die analytische Methode sehr zweckmäßig mit der synthetischen dergestalt verbunden, wie selbst die reine Mathematik thut, um den Beweis für einzelne Sätze zu führen.

Einen noch größern Vortheil aber gewährt das analytische Verfahren, in so fern es als Probe der beobachteten synthetischen Methode angewendet, auf diese Weise den Zusammenhang aller Lehren nochmals untersucht und besonders der festgestellte oberste Grundsatz einer jeden Wissenschaft selber auf solche Axiome zurückgeführt wird, deren Wahrheit unbezweifelt ist. In dieser Hinsicht ist sogar die analytische Methode die Basis aller Philosophie. Denn nur mit ihrer Hülfe steigen wir bis in das Innerste der menschlichen Seele hinab und finden darin die Gesetze ihrer Thätigkeit, nach welchen sie selbst handelt und denkt, und welche am Ende die Quelle aller Gewißheit und Wahrheit für die Menschen seyn müssen.

§. 4.

Philosophie.

Diese Bemühung ist unerläßlich, wenn wir endlich uns die Gewißheit schaffen wollen, daß unser Wissen nicht Dichtungen, nicht Träume sind, welche die Vernunft auf Fundamenten aufgeführt und ausgebaut hat, die ein leichtes Gewölbe der Einbildungskraft sind, welche zusammenfallen und mit sich das ganze darauf errichtete Gebäude einreißen, so bald die Phantasie sich nicht mehr dabei gefällt, sondern einen andern Grund zu legen Belieben trägt. So ist es fast bisher wirklich mit unserm

Wissen beschaffen gewesen. Die Vernunft hat sich bemüht, fast alle einzelne Wissenschaften zu den prächtigsten, bequemsten und regelmäßigsten Gebäuden zu erweitern, aber wenig ist geschehen, den Grund genau zu untersuchen und unwandelbar fest zu legen, auf welchem diese Gebäude ruhen. Die Principien der Wissenschaften sind mehr oder weniger phantastisch. Was jeder Philosoph für wahr gehalten hat, was seine Empfindung angesprochen und ihm klar zu seyn geschienen hat, das ist von den allermeisten ohne weitere Untersuchung als Grundsatz derjenigen Wissenschaft hingestellt worden, womit er sich hat beschäftigen wollen. Die Schwierigkeit der Abstraction in den obersten Sätzen der Wissenschaftslehre hat das Eindringen bis zu dem Ursprunge alles menschlichen Wissens zu sehr erschwert, als daß die allermeisten sich nicht hätten begnügen sollen, nur so weit zurück zu gehen, bis sie auf Sätze gekommen sind, deren weitere Zergliederung und Erweis ihnen unmöglich geschienen hat, und welche von ihnen sodann ohne weitere Umstände als Axiome aufgestellt und zur Basis ihrer weitern Forschungen angenommen worden sind. Auf diese Weise ist es gekommen, daß in jeder einzelnen Wissenschaft nicht nur von den verschiedenen Schulen, sondern in diesen wieder von vielen einzelnen Denkern, unterschiedliche und oft sehr widersprechende Principien aufgestellt worden sind, von denen sie ausgehen und wovon ein jeder die Wahrheit seines Grundsatzes um deswillen behauptet, weil derselbe seiner Einsicht zusagt, indem er seine Einsicht als das Maß der Vernunft überhaupt betrachtet und verlangt, daß dasjenige, was ihm als wahr erscheint, auch jedem andern vernünftigen Menschen also erscheinen müsse.

Daher ist es ferner gekommen, daß jetzt die Gelehrten selber in nicht geringe Verlegenheit gerathen,

wenn sie eine Erklärung darüber geben sollen, was Philosophie sey? Darin sind nun wohl alle einig, daß die Philosophie der Inbegriff aller philosophischen Wissenschaften sey. Allein welche Wissenschaften zu dieser Classe gehören, und was der Vorwurf einer jeden einzelnen, mithin was der Gegenstand des ganzen Inbegriffes Aller sey, darüber ist so leicht keine Vereinigung zu erlangen. Indem nämlich die Grundsätze der einzelnen Wissenschaften nicht mit absoluter Bestimmtheit aus dem obersten Grundsatze alles menschlichen Wissens entwickelt worden sind, hat es nicht fehlen können, daß nicht einem jeden derselben eine oder einige materielle Zufälligkeiten beigemischt worden sind, durch welche aber natürlich das Gebiet der Wissenschaft in ihrer weitern Ausbildung sehr mannichfaltig erweitert worden ist. Je nachdem nun ein Jeder hiernach den Umfang der einzelnen philosophischen Wissenschaften bei sich bestimmt hat, eben darnach muß auch das Gebiet der ganzen Philosophie von ihm geschrieben und abgemessen werden.

Einiger ist man dagegen in dem Verstande des Wortes: philosophiren. Man versteht darunter die Beschäftigung, den Vernunftgrund irgend einer Aufgabe aufzusuchen. Denn, wenn weise seyn, so viel heißt, als zu den besten Zwecken die besten Mittel wählen, so wird derjenige der Weiseste seyn, der den Grund und das Wesen der Dinge am besten kennt. Diese Erkenntniß wird ihn bewahren, sich unmögliche oder vernunftwidrige Zwecke vorzusetzen, oder seine Zwecke durch unpassende Mittel erreichen zu wollen. Es versteht sich von selbst, daß, indem die gemachte Aufgabe gelöset wird, man sowohl die Natur und das Wesen der aufgegebenen Sache, als auch ihren Zusammenhang mit den mit ihr in Beziehung stehenden andern Gegenständen erforschen muß. Man wird im Stande seyn, hieraus den natürlichen

Sinn des Worts, Philoſophie, abzuleiten. Nach dem nothwendigen Zuſammenhange aller und jeder Dinge mit andern zu forſchen, dafür gibt es keine Schranken, und man kann daher füglich in allen und jeden Wiſſenſchaften philoſophiren. Es iſt eben deswegen nicht ſelten geweſen, daß man die Philoſophie ſelber eben ſo definirt hat. So ſagt Herr G. F. Th. Zimmermann: die Philoſophie iſt diejenige Erkenntniß der Dinge, welche ſich auf die Begriffe von den Dingen gründet, woraus er die Ulpian'ſche Definition der Jurisprudenz, als der Bekanntſchaft mit dem Göttlichen und Menſchlichen und der Wiſſenſchaft vom Gerechten und Ungerechten, hiernächſt leicht vertheidigen kann. Wie weit man damit kommen kann, wird ſich theils durch den Gegenſtand, worüber philoſophirt wird, theils durch das Subject, welches philoſophirt, beſtimmen. Dieſe ſubjective Mangelhaftigkeit iſt eine nothwendige Eigenthümlichkeit unvollkommener Vernunftweſen, und ſo lange unbeſtimmbar, als es unmöglich ſeyn wird, einen Vernunftmeſſer zu erfinden, nach welchem die Grade der Vollkommenheit der Vernunft abgezählt werden können. In objectiver Hinſicht dagegen zeigt ſich eine Hauptverſchiedenheit. In Rückſicht aller Gegenſtände der Erfahrung gibt es gar keine Nothwendigkeit, die Natur, den Zuſammenhang und den Grund der Gegenſtände zu entdecken, weil es keine Nothwendigkeit gibt, daß wir irgend einen Gegenſtand in allen den Beziehungen wahrnehmen, welche erforderlich ſind, alle diejenigen Merkmale aufzufaſſen, wodurch wir jene Begriffe zu conſtruiren im Stande wären. Die Erfahrung ſelber iſt keine Nothwendigkeit, mithin auch nicht das Maß derſelben. Wir können uns zwar bemühen, durch Vernunftſchlüſſe Beziehungen zu entdecken, welche uns von der Erfahrung noch nicht gegeben ſind; aber dies kann uns im-

mer nur in so weit gelingen, als die schon gemachten Erfahrungen hinreichenden Stoff zu solchen Vernunftschlüssen geben. Über Gegenstände der Erfahrung läßt sich daher zwar wohl unter dieser Voraussetzung philosophiren; aber sowohl die Operation selber, als auch der Erfolg, ist durch eben diese Voraussetzung bedingt. Es gibt keine Allgemeingültigkeit, keine Nothwendigkeit für die Anwendbarkeit des Philosophirens. Soll nun die Philosophie eine Wissenschaft seyn, so muß sie sich mit Lehrsätzen beschäftigen, welche allgemeine Anwendbarkeit haben; und in so fern also die Philosophie nach der Sprachbedeutung sich mit Philosophiren beschäftigt, müssen alle Gegenstände der Erfahrung aus ihrem Gebiete ausgeschlossen seyn. Da alle Wahrnehmungen der Sinne, sowohl des innern als der äußern, nur Erfahrungen liefern; da von allen Gegenständen außer sich die Seele nur mit Hülfe dieser ihrer Werkzeuge Kenntniß erhalten kann: so folgt, daß alle sinnlichen Gegenstände kein Vorwurf der Philosophie seyn können, sondern den empirischen Wissenschaften vorbehalten bleiben. Die Philosophie kann ihre Lehren zwar auf Gegenstände der Erfahrung anwenden, in so fern diese bestimmt gegeben oder hypothetisch angenommen werden; aber sobald die Untersuchung der sinnlichen Gegenstände selber Vorwurf der Wissenschaft ist, scheidet diese aus dem Gebiete der Philosophie aus (§. 2.).

Die Philosophie ist also diejenige Wissenschaft, welche sich mit der Erforschung des Vernunftgrundes aller übersinnlichen Gegenstände beschäftigt. Da diese nicht aus die Erfahrung entnommen, sondern durch die Seele selber dargestellt sind, so können sie ihrer Natur nach nichts enthalten, was dem Denken, als Beschäftigung der Seele, fremd oder zuwider seyn könnte, obgleich die subjektive Kraft der Seele nicht zureichen kann, einzelne Gegen-

stände wahrzunehmen oder sich deutlich vorzustellen, so wie in der physischen Natur das Auge nicht zureicht, die Oberfläche der Sterne zu erkennen oder auch nur die Nebelsterne wahrzunehmen, welche nichts desto weniger sind.

§. 5.

Einheit der Philosophie.

Wenn wir nun gleich die Gränzen kennen, innerhalb deren die Philosophie ihre Thätigkeit nur äußern kann, und wenn gleich wir überdem noch wissen, wie sie bei ihren Operationen verfährt (§. 3.), so ist damit doch noch nicht bestimmt, daß sie eine und dieselbe Wissenschaft sey, und daß die Resultate ihres Forschens für alle denkenden Wesen ein und dieselben seyn müssen. Denn wenn der Standpunkt, wovon ein jeder Philosoph ausgeht, bei einem Jeden ein anderer ist, so ist gar kein Grund abzusehen, warum ihre Wege sich jemals in dem großen Gebiete der Philosophie berühren müßten. Gleichwohl wird verlangt, daß über ein und denselben Gegenstand auch nur eine Meinung seyn müsse und daß alle davon abweichenden Behauptungen für irrig erklärt werden. Diese Anforderung ist sehr gegründet, und entspringt unmittelbar aus dem Wesen der Philosophie selber. Da es nämlich ihre Sache ist, den Vernunftgrund eines jeden Objectes zu erspähen, so kann sie, ohne sich selbst für unvollständig zu erklären, sich niemals damit begnügen, mit ihren Untersuchungen nur so weit zurück zu gehen, bis sie auf Sätze kommt, welche ihr entsprechen und wogegen sie nichts zu erinnern vermag. Die sogenannten Axiome, von welchen man in den einzelnen Wissenschaften ausgegangen ist, können daher, wenn gleich sie wahr sind und von der Vernunft gebilligt werden,

durchaus nicht der Grundstein der ganzen Philosophie seyn. Denn man würde mit Recht von ihr verlangen, daß sie auch den zureichenden Grund dieser Axiome erspähen und angeben solle; und indem sie das Geständniß ablegte, daß sie dies nicht vermöge, würde sie zugleich bekennen, daß sie nicht vollständig, nicht ihrem eigenen Wesen genügend sey. Es würde daher nicht gesagt werden können, daß die Forschungen der Philosophie wahr seyn müßten, weil sie auf einem Grunde beruhten, der nothwendig wahr sey, sondern man könnte nur sagen, daß man ihre Lehren für wahr halten müsse, indem sie auf Grundsätzen beruhten, gegen welche die Vernunft nichts zu erinnern finde und welche bisher von allen vernünftigen Menschen als wahr anerkannt worden wären. Es würde also bloß eine negative Sicherheit, aber kein positiver Grund der Wahrhaftigkeit vorhanden seyn. Dies ist es, warum Herr v. Rühl in seinen beachtungswerthen Hieroglyphen behauptet hat, daß die Mathematik selbst, da sie von Axiomen ausgehe, welche nicht zu erweisen wären, keine mathematische Gewißheit habe, und daß es bloße Einbildung sey, wenn man ihr eine solche bisher zugeschrieben habe. Unbedenklich hat Herr v. Rühl, so wie die Sachen stehen, recht. Denn noch ist mir kein mathematisches Handbuch bekannt, welches nicht von den bekannten Axiomen ausgienge und diese als die höchsten, unerweislichen Grundsätze der Wissenschaft aufstellte.

Ist dies von der Mathematik zu sagen, wie vielmehr von allen andern Theilen der Philosophie. Diese Wissenschaft würde mithin eine Wissenschaft des Unmöglichen seyn; sie würde verlangen, den zureichenden Grund für alle ihr zu machenden Aufgaben zu entdecken; aber sie wäre außer Stande, diese Anforderung zu befriedigen, da sie den Grund derjenigen Sätze nicht anzuge-

ben vermöchte, von welchen sie ausgeht und wodurch alle übrigen bedingt sind. Ihr Wissen würde lediglich hypothetisch und eben darum von wenigem Werthe seyn. Soll sie befriedigen, soll sie mit ihrem eigenen Wesen nicht im Widerspruche stehen, so ist es unumgänglich nothwendig, daß sie ihr Gebäude auf einem Grunde aufführe, gegen dessen Sicherheit die Vernunft nicht nur nichts zu erinnern weiß, sondern auch daß sie einsehe, es sey absolut unmöglich, etwas dagegen zu erinnern. Dieser Grund kann daher nur in einer Wahrheit bestehen, welche ihren zureichenden Grund in sich selber hat und eben deshalb keines Beweises bedarf. Denn wäre dies nicht, so wäre es ja nicht der höchste Grundsatz, sondern ein abgeleiteter, d. h. ein solcher, für welchen der Grund anzugeben ist. Ich sage: der Grundsatz! Denn es kann der Anfang aller Philosophie und alles Denkens nur ein einziger seyn, und die Einheit muß nothwendig hier herrschen, wie sie in der ganzen Welt regiert. Gäbe es nämlich mehrere oberste Grundsätze, so müßten solche entweder mit einander im Einklange oder im Widerspruche stehen. Das letztere ist undenkbar, weil alsdann der zweite aufheben würde, was der erste gesetzt hätte. Sie würden sich selber zerstören, und die Wissenschaft der Philosophie könnte daraus nicht erwachsen. Es bleibt also nur das erstere übrig. Wenn jedoch mehrere verschiedene Sätze mit einander übereinstimmen, so ist dies entweder ganz allgemein der Fall, oder nur in einzelnen Theilen oder Beziehungen. Sind sie einander durchaus gleich, so nennt die Logik sie identisch, und es ist nur uneigentlich gesprochen, wenn man solche Sätze zwei Sätze nennt, da es eigentlich nur ein Satz, auf verschiedene Weise dargestellt, ist. Wären jene angenommenen obersten Grundsätze aber einander nicht durchaus gleich, sondern conträr, wie es die Logik nennt, so würde dies wieder auf eine Absurdität führen. Denn diejenigen Bestandtheile, welche noch

außer den mit einander übereinstimmenden in den angenommenen obersten Grundsätzen enthalten wären, müßten in irgend einem Merkmale unter sich wiederum contradictorisch seyn. Es wäre also in den obersten Grundsätzen etwas enthalten, was sich einander aufhöbe, sich gegenseitig auf ein Nichts reducirte und vernichtete. Nur die übereinstimmenden Bestandtheile würden von Realität seyn, und diese allein würden den obersten Grundsatz bilden. Es ist mithin undenkbar, daß es mehrere höchste Grundsätze geben kann, welches auch schon daraus folgt, daß nothwendig ihre Übereinstimmung oder ihre Verschiedenheit einen Grund haben müßte. Sie würden durch diesen Grund in der Beziehung auf einander bestimmt werden, mithin in dieser Beziehung nicht selbstständig, nicht der höchste Satz des Denkens seyn.

Es kann also nur einen einzigen Grundsatz der Philosophie geben, und eben darum muß die Philosophie selbst für alle Menschen eine einzige seyn. So mannichfaltig auch die Aufgaben seyn mögen, die man ihr macht, indem jeder Gedanke, den die Vernunft zu fassen vermag, auch ein Gegenstand der Philosophie ist; so sind doch ihre Gränzen genau bestimmt, theils durch die Beschaffenheit der Gegenstände (§. 4.), theils durch den Endpunct, auf welchen alle zurückgebracht werden müssen. Denn selbst die Regeln, nach welchen hierbei verfahren werden muß, müssen in dem obersten Grundsatze der Philosophie selber ihren endlichen Grund haben, und aus diesem entwickelt werden, und also auch das Verfahren der Philosophie ist nur ein einziges, wenn gleich sie von entgegengesetzten Seiten dabei anfangen kann (§. 3).

Diese Einheit der Philosophie in ihrem ganzen Umfange, in allen ihren Theilen und ihrer Begründung ist es, deren Nothwendigkeit Herr Fichte hat darstellen und erweisen wollen, in seiner Wissenschaftslehre, durch welche

derselbe sich in die Classe unserer ersten Denker gestellt hat. So Wenige dieselbe auch verstanden haben mögen, so allgemein ist doch geahnet worden, was dadurch hat bewirkt werden sollen, und diese Ahnung hat die Verehrung erzeugt, welche diesem Werke gefolgt ist. Aber Herr Fichte ist selber von einem Axiome ausgegangen, und hat schon dadurch verhindert, daß der Cyclus geschlossen werden konnte, den er zu schließen beabsichtigte. Durch die dunkeln und nicht genug bestimmten Ausdrücke aber, die er dabei gewählt hat, ist noch mehr Schaden geschehen, indem sie Hrn. Fichte selbst unbemerkt dazu verleitet haben, dieselben Begriffe verschiedenartig zu gebrauchen und darum Fehlschlüsse zu begehen.

§. 6.

Bewußtseyn.

Wenn der oberste Grundsatz alles Denkens den letzten zureichenden Grund für alle Objecte der Philosophie enthalten soll, so darf derselbe keine Regel, kein Gesetz seyn; denn jedes Gesetz gilt nur, insofern es verbindlich ist, und hat also seinen zureichenden Grund außer sich, in der Auctorität des Gesetzgebers. Derselbe darf überhaupt nicht blos ideell seyn, sondern er muß in der Wirklichkeit beruhen, er muß in dem denkenden Wesen, was wir Seele nennen, ohne uns vor der Hand darum zu kümmern, ob dieselbe materiell oder spirituell ist, nothwendig vorhanden seyn und also Realität haben. Denn wäre er eine Idee, so müßte er ja ein Product der Seele, als denkenden Wesens seyn. Sein zureichender Grund würde also in der Nothwendigkeit der Entwicklung seiner selbst bestehen, mithin in den Denkgesetzen der menschlichen Seele beruhen, und er würde nur insofern als wahr erkannt werden können, als wir eben diesen zureichenden Grund auffänden. Ohnedies

wäre er eine bloße Hypotheſe, womit uns nichts gedient ſeyn kann. — Da er real ſeyn ſoll, ſo folgt daraus ſchon von ſelbſt, daß er nicht negativ, ſondern poſitiv ſeyn muß. Der Grundſatz, auf welchen alles Denken zurückgeführt werden ſoll, muß ferner materiell ſeyn. Materie, im Gegenſatze von Form, nennen wir den Inbegriff aller Beſtandtheile, woraus der gegebene Gegenſtand zuſammengeſetzt iſt, daher Materie im abſtracteſten Sinne und ohne Beziehung auf irgend einen Gegenſtand, dem Begriffe Geiſt entgegengeſetzt, alles dasjenige begreift, was aus Theilen beſteht, zuſammengeſetzt iſt. Denn in einem einfachen Weſen, das nur aus einem einzigen Beſtandtheile beſteht, gibt es keine Zuſammenſetzung, mithin keine Form. Materie und Form ſind in einem ſolchen Weſen nicht zu unterſcheiden, ſondern ſie ſind eins. Weſen nun, in denen es keinen Unterſchied von Materie und Form gibt, deren ganze Materie ohne Form und deren Form ihre Materie ſelber iſt, heißen Geiſter, und ihnen ſtehen die Körper entgegen, welche aus Beſtandtheilen beſtehen, in denen Form und Materie alſo unterſchieden werden kann. Die Form dagegen iſt die Bedingung der Zuſammenſetzung der materiellen Theile in dem gegebenen Objecte, wodurch zugleich das Verhältniß zu andern Objecten beſtimmt wird. Beide gehören zum Weſen des Objectes, weil durch beide dieſes Object von andern unterſchieden wird.

Es iſt eine logiſch falſche Eintheilung, wenn man das Weſen und die Form der Dinge unterſchieden hat. Das Weſen einer Sache beſteht in dem Inbegriffe alles deſſen, wodurch die Sache das iſt, was ſie iſt, wodurch ihr Daſeyn und deſſen Art beſtimmt wird. In dem Realbegriffe von den Objecten müſſen mithin alle die Merkmale enthalten ſeyn, welche zur Identität des Objectes erforderlich ſind. Es leuchtet ein, daß die Art der Zuſammenſtellung der Beſtandtheile zur Identität der Sache ebenfalls

nothwendig ist. So z. B. bestehen mehrere physische Körper aus denselben Elementen und nur die Art der Krystallisation unterscheidet sie. Eben weil die Form mit zum Wesen gehört, die Chemiker aber jene zu erzeugen noch nicht verstehen, können sie so viele Dinge nicht zusammensetzen, deren Materie sie sehr genau kennen. Die Form kann daher dem Wesen der Sachen nicht entgegengesetzt seyn, sondern sie ist ein Theil des Wesens. Daß öfter die Form einer Sache verändert werden kann, ohne das Wesen derselben zu zerstören, ändert hierin nichts. Dies kann auch in Ansehung der Materie durch Beimischung oder Scheidung geschehen, weil es sowohl in der Materie als in der Form, außer den wesentlichen Merkmalen, noch natürliche oder zufällige geben kann. Die äußere Form einer Sache ist aber immer bloß natürlich oder rein zufällig, und niemals wesentlich. Sie beruht auf dem Verhältnisse der Sache zu den Dingen außer ihr und betrifft daher nur die Gestalt der Oberfläche, oder die äußere Wirkung, nicht die innere Construction und die Wechselwirkung der einzelnen Theile der Materie unter sich. Eine Veränderung der äußern Form kann mithin ganz unabhängig seyn von der innern Form der Sache, und nur insofern diese mit angegriffen wird, erfolgt eine Veränderung des Wesens der Sache. Dem Wesen der Sachen sind entgegengesetzt:

1) Im bloßen Begriffe die Eigenschaften, d. h. diejenigen Merkmale des Objects, welche aus dem Wesen nothwendig folgen. In der Wirklichkeit fallen sie also mit dem Wesen zusammen. Aber es ist für die Untersuchung nothwendig, sie zu unterscheiden, weil diese Eigenschaften theils Folgen einzelner Bestandtheile dieser Sache, welche durch andere Bestandtheile derselben nicht aufgehoben werden, sind, und mithin auch andern Sachen zugeschrieben werden können, in denen dieselben Bestandtheile sich finden;

theils können sie Folgen des gesammten Wesens, so wie solches aus allen Bestandtheilen zusammengesezt ist, seyn. In diesem Falle sind sie eigenthümlich, d. h. sie kommen nur diesem Objecte zu und keinem andern, welches nicht ganz dasselbe Wesen hat. Alle einfache Wesen mithin, alle Geister müssen bloß eigenthümliche Eigenschaften haben. Kein anderes Wesen als ein Geist derselben Gattung, kann Eigenschaften besitzen, welche an einem Geiste wahrgenommen worden sind.

2) In der Wirklichkeit wird das Wesen einer Sache von dem Außerwesentlichen unterschieden, indem man unter dem lezteren alle die sich an der Sache findenden Merkmale versteht, welche auch fehlen könnten, ohne den Begriff des Objectes zu verändern. Es können nämlich mit dem Begriffe jedes Objectes alle diejenigen Merkmale verbunden werden, welche keinen Widerspruch mit den wesentlichen Merkmalen enthalten. Geschieht dies, so entsteht ein neuer Begriff, in welchem der alte, und die hinzugekommenen Merkmale, zu unterscheiden sind. Durch diese leztern wird jener alte Begriff nicht verändert, und das Wesen seines Objectes bleibt dasselbe. Daher sind die hinzugekommenen Merkmale außerwesentliche Stücke. Diese können nun entweder wirklich vorhandene Merkmale seyn, welche aus dem Wesen des Objectes nicht folgen: und diese heißen Zufälligkeiten; oder es können auch negative Merkmale seyn, d. h. es kann seyn, daß durch äußere Umstände verhindert wird, daß gewisse Eigenschaften, welche aus den Bestandtheilen des Wesens zu folgern wären, nicht existiren. Dergleichen Eigenschaften, welche durch hinzutretende Außenwirkungen aufgehoben werden können, werden natürliche Eigenschaften genannt, weil sie ohne die

äußere Einwirkung nach der Natur des Objectes existiren würden. Es ergibt sich hieraus, daß man die natürlichen Eigenschaften der Dinge überall so lange voraussetzen muß, bis man überzeugt wird, daß sie durch äußere Umstände aufgehoben werden; daß man aber von keiner Sache mit Gewißheit ihre natürlichen Eigenschaften bestimmen kann, wenn man nicht alle Einwirkungen auf dieselbe, mithin ihr Verhältniß zu allen übrigen Dingen, kennt. Es erhellt ferner hieraus, daß die natürlichen Eigenschaften sich dadurch von den wesentlichen allgemeinen Eigenschaften unterscheiden, daß jene durch äußere Umstände zufällig aufgehoben werden können, daß aber bei diesen aus der Form der Zusammenstellung der Bestandtheile erkannt wird, daß sie dadurch nicht aufgehoben werden können. Ferner erhellet hieraus, daß die eigenthümlichen Eigenschaften einer Sache niemals bloß natürliche Eigenschaften seyn können, weil der wirkende äußere Umstand, indem er alle Bestandtheile des Wesens und deren Zusammensetzung beträfe, das Wesen selber zerstören würde. Endlich ist noch zu bemerken, daß die Nichtexistenz natürlicher Eigenschaften nicht zu verwechseln ist mit der Unwirksamkeit derselben Eigenschaften. Dort ist, durch äußere Veranlassung, die Eigenschaft selber aufgehoben, hier wird nur deren Äußerung gehindert; sie existirt also und wird sich zeigen, sobald das Hinderniß gehoben ist. Es ist eine natürliche Eigenschaft des Menschen, zu sehen; aber er kann geblendet werden, oder es kann eine spanische Wand zwischen ihm und den Objecten seiner Sehkraft stehen.

Diese Benennung der natürlichen Eigenschaften führt uns auf den Begriff der Natur, welche

3) auch von dem Wesen der Sachen unterschieden wird.

Das Weſen der Dinge beſteht aus dem, wodurch die weſentlichen Eigenſchaften derſelben bedingt werden; die Natur der Dinge aus allem dem, wodurch die weſentlichen und natürlichen Eigenſchaften derſelben bedingt werden. Dort wird gefragt, was iſt das Object? hier, wie kann das Object ſeyn? nicht, wie iſt es? denn dann würden auch die Zufälligkeiten mit aufgenommen werden müſſen. Zur Erkenntniß der Natur der Dinge gehört alſo, außer der Bekanntſchaft mit ihrem Weſen, noch, daß man weiß, welche von denjenigen allgemeinen Eigenſchaften, die aus den Beſtandtheilen des Weſens folgen, durch äußere Umſtände aufgehoben werden können, ohne das Weſen der Dinge zu zerſtören. Die Natur der Dinge erkennen, will alſo mehr ſagen, als ihr Weſen kennen.

Die Natur, in abſtracter Bedeutung, iſt hiernach der Inbegriff aller Dinge, welche durch ihre gegenſeitige Einwirkung ihr Weſen und deſſen Wirkungen näher beſtimmen.

In der bloßen Idee laſſen ſich Materie und Form von einander getrennt denken, und werden in der Bildung der Begriffe getrennt gedacht, indem die Seele dann ſelbſt die Materie als eine bloße Form des Denkens behandelt. Aber als exiſtirend iſt die Materie ohne Form undenkbar. Denn da ſie als ein Ganzes gedacht wird, ſo wird ſie als ſchon zuſammengeſetzt, mithin mit Einſchluß der Form betrachtet. Dagegen kann die Form auch als exiſtirend für ſich gedacht werden, indem ſie nur ein Geſetz für die Zuſammenſetzung der Materie iſt, welches, da es mehreren Gegenſtänden gemein ſeyn kann, auch von ihnen allen muß abgezogen und für ſich betrachtet werden können. So wird, z. B. das Geſetz der cubiſchen Cryſtalliſation, wornach viele Körper geſtaltet ſind, gedacht, ohne daß irgend ein Beſtandtheil dieſer Körper in den Begriff verwebt wäre. Ein

materieller Gedanke schließt daher immer die mit dem Gegenstande des Gedankens verbundene Form ein; dagegen ein formeller Gedanke ohne alle Verbindung mit Materie gedacht wird. Es versteht sich, daß auch das Wort, materiell, hier in der intellectuellen Bedeutung gebraucht wird und nicht gleichbedeutend mit körperlich ist, und daß es also eben so viel heißt, als: die Bestandtheile des Objectes des Gedankens werden bei einem materiellen Gedanken selber gedacht, dahingegen bei einem formellen bloß die Bedingung ihrer Verbindung unter einander oder das Verhältniß zu andern Objecten, gedacht wird. Alle formellen Sätze bestimmen auch bloß Verhältnisse; dagegen in einem materiellen Satze von dem Objecte des Gedankens an sich, ohne Vergleichung seiner Bestandtheile, oder mit andern Objecten, die Rede ist. Der höchste Grundsatz alles Denkens muß aber eben darum materiell seyn, weil nicht bloß die Regeln der Verbindung aller Begriffe, sondern auch die Bestandtheile der Begriffe selber in ihm ihre Auflösung finden sollen. Denn sonst würde für das Materielle der zureichende Grund noch anderswo gesucht werden müssen, und es würde für dieses noch einen andern höchsten Grundsatz geben müssen, welches nicht seyn darf, da der Grundsatz alles Denkens nur ein einziger seyn kann (§. 5.).

Endlich muß eben derselbe universell seyn; er darf nicht specielle Functionen der Seele betreffen: denn da in ihm alle mögliche Gedanken am Ende sollen aufgelöset werden können, so muß er auch Alles umfassen, was das denkende Wesen in sich aufnehmen kann.

Der Satz nun, der allen diesen Anforderungen entspricht, ist:

Ich bin mir selbst bewußt.

Es ist ein einziger, die ganze Seele betreffender, materieller, kathegorischer und realer Satz. Der zureichende Grund für ihn liegt in ihm selber, denn ich kann mir nur

darum bewußt ſeyn, weil ich mir bewußt bin; weil das Weſen, welches dieſen Gedanken hat, Bewußtſeyn hat, weil dies Bewußtſeyn zu ſeiner Natur gehört. Außerdem iſt kein anderer Grund möglich: denn damit irgend ein anderer Gedanke als Grund dafür erkannt werde, würde es nothwendig ſeyn, daß die Seele ſich deſſelben bewußt würde, ſie würde alſo außer ihm noch ſich ſelber bewußt werden müſſen, und dieſes Bewußtſeyn würde die Bedingung ſeiner Erkenntniß, alſo der Grund derſelben ſeyn. Eben darin liegt auch der Beweis, daß dieſer Satz der einzig denkbare iſt, welcher der höchſte Grundſatz aller Philoſophie ſeyn kann, und daß es unmöglich iſt, daß es irgend ein anderer ſey, welches ebenfalls noch zu beweiſen war. Denn da der höchſte Grundſatz nur ein einziger ſeyn kann, ſo iſt es nothwendig, daß jeder andere Gedanke ihm untergeordnet ſeyn müſſe, und daß es unmöglich ſey, daß irgend einer exiſtiren könne, welcher am Ende ſich nicht in ihm verlöre.

Wenn alſo irgend Jemand das Bewußtſeyn läugnen wollte, ſo iſt mit ihm gar kein Diſputiren; man kann es ihm bloß ſelber überlaſſen, ob er es über ſich zu gewinnen vermag, es ſich ſelber abzuläugnen, das hieße: ſich bewußt zu ſeyn, daß er ſich ſeiner nicht bewußt ſey, welches Unſinn iſt. Die in dem Bewußtſeyn zunächſt enthaltenen Begriffe müſſen daher auch angeborne, Urbegriffe ſeyn; ſonſt, wenn ſie erſt von andern abgeleitet werden müßten, dies ohne Bewußtſeyn der Seele geſchehen müßte. Diejenigen Begriffe aber, welche ſchon als exiſtirend durch das Bewußtſeyn erkannt werden, heißen eben Urbegriffe. Man wird hierbei nicht umhin können, ſich zu geſtehen, daß, wenn man den Menſchen von ſeiner Geburt an genau beobachtet, es ſo ſcheine, daß das Bewußtſeyn ſelber in dem Kinde von außen, durch die nach und nach auf ihn einwirkenden Erfahrungen, erſt entwickelt werde, und daß alſo das

Bewußtseyn selber auf Erfahrung beruhe; denn bevor diese Entwicklung geschehen, wisse das Kind sich selbst von keinem Gegenstande zu unterscheiden. Man läßt indessen hierbei aus den Augen, daß zum Selbstbewußtseyn gar nicht nothwendig ist, sich von gewissen bestimmten Gegenständen zu unterscheiden, sondern daß dies zur näheren Bestimmung des Selbstbewußtseyns gehört; daß ferner hier gar nicht davon die Rede ist, wann das Selbstbewußtseyn wirksam werde oder sich doch äußere, und daß endlich, damit das Kind sich von irgend einem Gegenstande unterscheiden könne, es sich seiner schon selbst bewußt seyn und dies also vorausgesetzt werden muß.

Das Bewußtseyn ist die Quelle alles Denkens und aller Weisheit, und alles Wissen muß am Ende daraus entspringen, daß das denkende Wesen sich bewußt ist.

Seit Kant ist man von diesem Grundsatze schon in der practischen Philosophie ausgegangen, indem man ihre Lehren auf das Sollen gegründet hat, und zwar nicht auf die Hypothese: wir sollen, sondern auf das Bewußtseyn daß wir sollen. Aber so wenig dieser Satz ein oberster Grundsatz seyn kann, da er nur eine specielle Bestimmung des Bewußtseyns ist, und nur insofern Realität enthält, als das Bewußtseyn im Allgemeinen vorausgesetzt ist; eben so nachtheilig und unzureichend ist es für die Begründung der Wissenschaft, daß die speculative Philosophie von einem andern Grundsatze ausgehen solle, als die practische. Beide sind ja Theile einer Wissenschaft, beide sind Verrichtungen eines denkenden Wesens, in welchem sie ihren Vereinigungspunct finden. Beide können daher auch nur von diesem einen Puncte ausgehen und sich nur durch die Gegenstände unterscheiden, womit sie sich beschäftigen. Mit der Erkenntniß unserer selbst muß daher nothwendig alle Philosophie beginnen. Die Psychologie ist, wie Herr Weiß sehr richtig verlangt, die Quelle und der Anfang aller Philosophie;

aber nur die rationale Psychologie, nicht die empirische. Wollten wir auch aus den Lehrsätzen dieser das Gebäude aufbauen, so wäre es um die Gewißheit und Allgemeingültigkeit der philosophischen Lehren geschehen. Dies hindert nicht, auch die empirische Psychologie als Hülfswissenschaft zu benutzen, theils um aus ihr Beispiele zu entlehnen, theils um uns durch die Übereinstimmung unserer Philosophie mit ihren Wahrnehmungen zu vergewissern Nur Lehrsätze dürfen aus ihr nicht begründet und abgeleitet werden.

§. 7.

Erfahrung.

So beruht denn doch am Ende also all unser Wissen auf einer Wahrnehmung der Seele, mithin auf Erfahrung!? Denn es ist nicht eine Beobachtung, welche die Seele macht, daß sie sich ihrer bewußt ist? und sind nicht alle Beobachtungen auch Erfahrungen? Keinesweges!

Die Erfahrung ist eine doppelte, je nachdem ich selber solche unmittelbar mache, oder die von andern gemachte Wahrnehmung mir mitgetheilt wird. Jenes wird auch, im engern Sinne, Erfahrung genannt, dieses Mittheilung, von welcher die Geschichte, das ist die Mittheilung solcher Wahrnehmungen, welche der Lernende nicht zu wiederholen vermag, wiederum eine Unterabtheilung ist. Bei der Erfahrung im engern Sinne ist nun entweder die Thätigkeit der Seele eine Miturſache derselben, oder die Seele verhält sich dabei, mit Ausnahme der Aufmerksamkeit, passiv. Im ersteren Falle war die Thätigkeit der Seele auf die Hervorbringung des Gegenstandes der Erfahrung gerichtet, oder auf einen andern Gegenstand. Ist jenes der Fall, so wird eine Entdeckung gemacht; eine Erfindung, wenn das letzte der Fall ist. War aber die Seele nicht Miturſache der Er-

fahrung, so ist dieselbe wiederum entweder eine Frucht meiner Aufmerksamkeit oder des Zufalls, und hiernach entweder eine Beobachtung oder Wahrnehmung. Beide können innerlich oder äußerlich seyn, je nachdem die Seele in sich selbst Veränderungen wahrnimmt, oder Gegenstände außer sich kennen lernt. Jenes heißt auch innere Empfindung. Diese kann nur Veränderungen im denkenden Wesen entdecken oder wahrnehmen, aber nicht sich selbst. Sich selbst kann die Seele nur denken, weil sie beym Selbstbewußtseyn, außer von sich selbst, von keinem andern Gegenstande des Denkens Notiz nimmt, nicht einmal von einer abstrahirten Form oder Merkmal oder Eigenschaft ihrer selbst. Das Object des Denkens liegt in dem Gedanken selber und kann eben darum unmöglich eine Erfahrung seyn. Eben so wenig kann das Subject des Bewußtseyns durch Erfahrung erkannt werden; es muß schon da seyn, damit von ihm ein Urtheil gefällt werden könne. Der sich selbst bewußte Mensch setzt sich selber, als Subject, zugleich zum Object (§. 1). Man könnte daher sagen, das Bewußtseyn setzt, erschafft sich selber. Dagegen kann die Seele allerdings Erfahrungen von den Veränderungen machen, welche sich in ihr ereignen; diese können empfunden, und brauchen nicht gedacht zu werden. Denken kann die Seele die Veränderungen in sich ebenfalls, aber nur in so weit, als sie selber die einzige hinreichende Ursache eben dieser Veränderungen ist, mithin nur diejenigen Operationen ihrer selbst, welche ein reines Resultat ihrer Kraft sind. Das Denken, mit allen seinen Modificationen im Begreifen, Urtheilen und Schließen, uud das Wollen können gedacht werden. Aber sie können auch empfunden werden, wenn die Seele solche nicht als nothwendige Bestandtheile ihrer selbst, sondern die Wirkungen dieser einzelnen Erscheinungen in ihr und auf sich selbst betrachtet. Daher sagt man eben sowohl: ich weiß, daß ich denke, als: ich fühle es. Dagegen kön-

nen alle übrigen Veränderungen in der Seele, welche nicht allein von ihr ausgehen, sondern außerdem noch von einer andern mitwirkenden Ursache hervorgebracht werden, z. B. Triebe, Affecten, Begierden, nicht gedacht werden, sondern sie werden empfunden, weil die Seele dabei sich nicht bloß ihrer selbst, sondern zugleich eines andern Gegenstandes außer ihr bewußt ist.

Die Erkenntniß des Bewußtseyns ist auch vollkommen deutlich, und keine bloß klare oder dunkle Vorstellung. Sie ist daher ein Product des Geistes und nicht des Gemüthes, welches Herr Arndt in: Germanien und Europa, die Seele nennt. Er unterscheidet nämlich Seele und Geist. Eben so unrichtig aber die Eintheilung des Menschen in Körper, Seele und Geist ist, eben so unpassend ist die Benennung Seele, statt Gemüth, und wohl nur aus dem lateinischen: anima, entlehnt. Denn Gemüth und Geist sind nicht verschiedene Wesen, nicht einmal verschiedene Kräfte desselben Wesens, sondern nur Begriffe für verschiedene Gradationen der Thätigkeit der Seele. Dies aber abgerechnet, ist die Unterscheidung, welche Herr Arndt zwischen Gemüth und Geist macht, und die Darstellung ihrer Wirkungen auf den Character und die Schicksale der Völker, so wie ihr Wechselverhältniß zu einander, höchst wahr und practisch, wenn gleich ein wenig poetisch, dargestellt. Die menschliche Seele, indem sie unaufhörlich denkt, wird sich dieser ihrer Thätigkeit nicht immer in gleichem Grade bewußt; sie empfindet, bildlich zu sprechen, solche nicht mit gleicher Bestimmtheit. Theils weil die Objecte ihres Denkens an sich intensiv oder extensiv zu groß sind, oder doch zu erhaben und mannigfaltig, in Beziehung auf die subjective Kraft der Seele, oder aber, weil die Beschäftigung damit allzuvorübergehend ist, um den Eindruck festzuhalten, sind die allermeisten Gedanken der Menschen dunkel, nur wenigere klar, die seltneren sind deut-

lich, das heißt von der Beſchaffenheit, daß die Seele ſich ihrer, nach ihrem ganzen Umfange und allen Merkmalen, bewußt iſt. Gleichwohl hat die Seele ein inneres Streben nach Deutlichkeit, weil nur in dieſem immer neuer Stoff zu neuen Gedanken enthalten iſt, alſo neue Beſchäftigung der Thätigkeit der Seele liegt, indem dieſe immerfort die Merkmale der Merkmale eines jeden Begriffes zu unterſcheiden und zur deutlichen Erkenntniß zu bringen ſtrebt. Je mehr daher die Seele einmal zum deutlichen Erkennen aufgeregt iſt, und je weniger ſie durch die Bande der Menſchheit und die Umgebungen der irdiſchen Natur eingeſchränkt und zurückgehalten wird, deſto unaufhaltſamer ergibt ſie ſich der Philoſophie, abſtrahirt von der Wirklichkeit und den zufälligen Eindrücken der Sinnenwelt, und vertieft ſich in die Schachten ihrer eigenen Fundgruben. Darum ſind die Morgenländer, deren phyſiſche Natur das Denken, wo nicht erſchwert, doch nicht aufregt, weit mehr gemüthliche, die Abendländer ungleich denkendere Menſchen; darum ſind nicht nur die einzelnen Menſchen, ſondern ganze Nationen, in ihrer Kindheit die Geſchöpfe der Eindrücke ihrer Umgebungen, unwiſſender zwar, aber auch unſchuldiger, naiver, natürlicher und wahrer, als die Menſchen und die Völker im Zuſtande ihrer Erwachſenheit, wo ſie in einem weit höheren Grade Producte der Richtung ihrer Erkenntniſſe und ihrer Selbſtbildung werden und ſich nur allzuoft von der Natur entfernen, in welcher doch die Vernunft ſelbſt Einheit der Geſetze und des Prinzips ſucht, fordert und — findet. Denn nur allzuleicht, wenn die Richtung des Denkens der ſich ſelbſt überlaſſenen und ſich nur mit ſich ſelbſt beſchäftigenden Seele, ein wenig durch äußere Einwirkung verſchoben oder doch nicht an den Gränzen aufgehalten wird, über welche hinaus ſie in uncultivirte und für ſie unanbaubare Länder ſtreift, verliert ſie ſich in den Tiefen einer finſteren Scholaſtik oder aber in Ahnun-

gen, welche myſtiſch die Seele von dem Leben entfernen. Aber nicht nothwendig ſind dieſe Verirrungen. Wer, wie Socrates, es ſich zum höchſten Geſetze ſeines Denkens macht, die Regeln des practiſchen Lebens zu erforſchen, wer die Natur ſelber zum Wegweiſer nimmt und die große Idee nie verläßt, daß es nur Eine Wahrheit und alſo nur einerlei Geſetze in der ganzen Natur geben kann, den wird ſeine Philoſophie nie der Wirklichkeit entfremden, ſondern er wird ihr im Gegentheile näher treten und ſelbſt die Anſchauungen und Empfindungen, nachdem er deren Natur und Geſetze ergründet hat, werden bei ihm in der ſchönſten Harmonie mit den Anforderungen ſeines Geiſtes ſeyn. So ſehen wir, daß die Nationen, welche nur in ihrer Kindheit große und rührende Dichter haben und die Künſte verehren, aber jene verlieren und dieſe vernachläßigen und verderben, wen die Periode des Denkens eintritt, dahin zurückkehren und wieder Sänger werden, wenn ihre geiſtige Bildung ſo weit vorgeſchritten iſt, daß ſie die Wahrheit und Schönheit der Natur erkennt. Denn Poeſie iſt die Sprache des Gemüths. Gemüth aber iſt der Zuſtand der Seele, wo ſie von bloß klaren oder gar dunklen Vorſtellungen Empfindung hat und ihnen folgt. Auf das Gmüth wirken daher ganz beſonders alle jene Kräfte, welche den Geiſt mit dem Körper verbinden oder ein Ausfluß dieſer Vereinigung ſind. Sinnlichkeit, Leidenſchaften, Begierden, Triebe, Schmerz und Freude wirken Vorſtellungen und Gedanken und erzeugen durch dieſe Entſchlüſſe und Thaten. Auch das Gemüth, ſich ſelbſt überlaſſen und vom Geiſte nicht geleitet, verirrt ſich in Unnatürlichkeiten und wird Schwärmerei, welche am meiſten in der Religion ihr Spiel treibt. Aber ſeltner ſind dieſe Verirrungen ſyſtematiſch und zuſammenhängend, mehr nur in einzelnen Meinungen und Thaten ſichtbar, und immer leichter zu erkennen, weil der Geiſt ihre Blößen aufdeckt, die Seele von den dunklen Vorſtellungen ſich ſelbſt

keine vollständige Rechenschaft zu geben vermag, und weil die Natur durch ihre unmittelbare Einwirkung auf das Gemüth dieses mit sich assimilirt und es vor allzuweiten Verirrungen bewahrt, wenn es nicht durch eine gewaltige innere Kraft, wie bei Böhm, Swedenborg ꝛc., in einen eigenthümlichen Umschwung gesetzt wird. Unter diesen dunklen Vorstellungen ist der Eindruck der Schönheit der allgemeinste, und vielleicht derjenige, der, wenn gleich das Wesen der Schönheit ergründet seyn wird, doch seiner Natur nach in der Wirklichkeit nur als dunkel sich darstellen kann und seine Existenz mit der Deutlichmachung verlieren würde. Nur also, wo das Gemüth über den Geist herrscht, oder wo beide, nachdem der letztere zuvor in der Einsamkeit sich selbst erkannt hatte, sich wiedergefunden haben und Arm in Arm wandeln, können die Künste blühen; nur da waltet der Gottesdienst der Ästhetik. Die Tugend aber, was ist sie anders, als die Schönheit des rein Geistigen, die Ästhetik des Willens? Doch die Tugend soll nicht allein Sache unsers Gemüths seyn, obgleich, wo das Gemüth sie nicht festhält und der Geist allein mit ihr handelt, es keinen Tugendhaften geben wird. Nicht bloß nach dunklen Ideen darf unsere Tugend gemessen werden. Was Tugend sey, was nicht? darüber müssen wir vollständige Gewißheit erlangen. Um gewiß zu seyn, müssen wir sie deutlich erkennen. Es ist also ein unerläßliches Erforderniß, daß der höchste Grundsatz unserer Philosophie deutliche Erkenntniß sey, daß wir nicht nur die darin enthaltenen Begriffe kennen und durch ihre Merkmale vom andern Begriffen unterscheiden, sondern daß wir auch diese Merkmale selbst zu definiren wissen. Man sieht, daß es eben so wenig hinreicht, sich bloß in der Vollbringung des Guten, und dem Abscheu des Bösen zu üben; sondern daß man, um tugendhaft zu werden, auch deutlich erkennen lernen müsse, was gut, und was böse ist.

Das Selbstbewußtseyn ist sonach keine bloße Empfindung und als solche Erfahrung, sondern unzertrennbarer Bestandtheil der Seele und Urprincip ihrer Selbstthätigkeit. Wäre dies nicht, wäre es eine Erfahrung, so könnte es weder der höchste Grundsatz der Philosophie seyn, noch würde diese dann Gewißheit und Zuverläßigkeit für uns haben. Denn keine Erfahrung ist absolut gewiß. Sie spricht das Verhältniß der wahrnehmenden Seele zu dem wahrgenommenen Gegenstande aus, und hat daher ihren Grund nicht in sich selber, sondern außer sich in dem Verhältnisse des Subjectes und Objectes. Aber dieses Verhältniß kann verschieden seyn nach allen den Modificationen, welche dem Begriffe: Verhältniß, inwohnen. Die Wahrnehmung, welche durch das Verhältniß bestimmt wird, muß, ihrer Natur nach, sich nach diesem richten. Da es nun keinen zureichenden Grund gibt, die Summe aller Verhaltnisse zwischen Subject und Object dem ersteren zu vergegenwärtigen, so gibt es auch keine Nothwendigkeit der Allgemeingültigkeit der Erfahrungen. Im Gegentheile können diese mehr oder weniger Täuschungen seyn. Ja es gibt keinen Beweis dafür, daß nicht alle unsere Erfahrungen, insbesondere alle Eindrücke der Sinnenwelt auf uns, mehr oder weniger phantastische und unwahre Erscheinungen sind. Wir können das Gegentheil aus der Zusammenstellung mehrerer, sich außerdem widersprechenden Beobachtungen, wohl folgernd glauben, aber beweisen läßt es sich schwer. In der That, welche Irrthümer der Erfahrung sind nicht allgemein und Jahrhunderte lang geglaubt und mit Millionen Menschen begraben worden? Wie täuschen nicht täglich die Sinne? z. B., daß die Gestirne kleiner werden, je mehr sie aus der Atmosphäre heraustreten, daß der Stab, welcher halb im Wasser steckt, gebrochen sey, daß die in Schwung gesetzte Saite klinge ꝛc. Und was glaubt der Fieberkranke nicht zu sehen, zu hören

und zu fühlen, wovon nicht das Mindeste andem ist? Auf welche Weise würde, ohne das Selbstbewußtseyn, der Beweis zu führen seyn, daß nicht alle Menschen auf der Welt phantasiren, daß nicht der ganze Lebensprozeß ein Fieber sey?

Beruhte daher unsere Weisheit am Ende auf der Erfahrung, so wäre sie ein Kind des Ungefährs, wenn sie nicht der Traum eines Tollhäuslers wäre. Aber das Bewußtseyn ist keine Erfahrung, sondern ein Urgedanke der Denkkraft. Nur um deswillen können wir von unserem Bewußtseyn eine deutliche Vorstellung haben, welches unmöglich seyn würde, wenn dasselbe lediglich eine Empfindung wäre. Denn von allen Empfindungen können wir höchstens nur eine klare Vorstellung haben. d. h. das Object derselben erkennen. Die Deutlichkeit beruht auf der Unterscheidung der in der Vorstellung enthaltenen Merkmale. Diese Unterscheidung, und wiederum die Verbindung zu einem Ganzen, kann, als Beurtheilung von Verhältnissen, nur von dem Verstande und der Urtheilskraft vorgenommen werden, und alle Deutlichkeit der Vorstellungen beruht auf der Denkkraft. Da wir in dem Selbstbewußtseyn die Merkmale genau und deutlich unterscheiden können, so kann dasselbe unmöglich eine bloße Erfahrung seyn, sondern es ist ein Gedanke.

Trotz dem, daß die Erfahrung keine absolute Gewißheit gibt, ist sie als Probirstein der Speculation, als Hebamme unserer Gedanken und als Führerin auf dieser irdischen Welt höchst ehrwürdig. Wir bedürfen ihrer, wo unsere Philosophie nicht hinreicht und wo wir nur ahnen, ohne uns Überzeugung schaffen zu können; sie macht uns aufmerksam auf tausend und abertausend Gegenstände, welche ohnedies noch ununtersucht geblieben wären, und übt unsern Geist im Philosophiren durch Eröffnung des weiten Feldes der empirischen Wissenschaften; noch mehr,

sie macht uns aufmerksam auf Gesetze und Wahrheiten, welche sich in der Natur thätig beweisen, und veranlaßt uns, deren Allgemeingültigkeit und deren philosophische Feststellung zu erforschen. Endlich, was ihr größtes Verdienst ist, sie macht uns aufmerksam auf die Irrthümer, zu welchen die Speculation uns verleiten kann und oft verleitet hat, und vor denen der scharfsinnigste Denker nicht sicher ist. Denn abgesehen davon, wie oft schon die vielen verschiednen Philosophenschulen aus falschen Grundsätzen die aberwitzigsten Behauptungen aufgestellt haben; so beruht doch die Richtigkeit aller Philosophie auf der Richtigkeit der gezognen Folgerungen. Ein einziger Fehler, welcher bei der unvollkommenen Aufmerksamkeit der Menschen sich in die Kette der an einander hängenden Schlüsse einschleicht, verändert die Richtung und den Gehalt aller Folgesätze. Diese Fehler schleichen sich am meisten da ein, wo sie am allerschädlichsten sind, nämlich in den Vordersätzen der Philosophie, weil es dem Verstande am schwersten ist, diese ganz abstracten Begriffe und Sätze so fest zu halten, daß sie auch nicht durch die allergeringste Hinzufügung oder Weglassung eine Veränderung erleiden. Es sind eine Menge Irrthümer oft auf Rechnung der Erfahrung gesetzt worden, welche doch allein unrichtige Urtheile und Schlüsse waren. Z. B. daß die Sonne sich um die Erde drehe. Dies ist keine Erfahrung gewesen, denn niemand hat es gesehen. Es ist vielmehr ein Schluß aus der unrichtigen Prämisse gewesen, daß die Erde und die Menschen auf ihr still ständen. Dergleichen Hypotheſen schleichen sich allzuoft ein, und indem wir sie nicht erkennen, glauben wir zu empfinden, was wir nur schließen.

Da nun mit Wahrscheinlichkeit anzunehmen ist, daß die Menschen, als vernünftige Wesen, im Allgemeinen den Regeln der Vernunft gefolgt seyn werden; so wird jeder Philosoph die größte Ursache haben, seinem Systeme zu

mißtrauen, so bald es ihn auf Sätze führt, welche dem widersprechen, was von den Menschen oft gethan oder befolgt worden ist. Noch weit mißtrauischer muß er werden, wenn sein System irgendwo einem Gesetze widerspricht, das die Natur selber befolgt, weil er Ursache haben wird, vorauszusetzen, daß diese Gesetze von einer höheren Weisheit in die Natur hineingelegt sind. Aus den Begriffen, wodurch das Wesen der Dinge festgestellt und erkannt wird, lassen sich überdem a priori nur die allgemeinen und nothwendigen Eigenschaften der Dinge, nicht aber die zufälligen und veränderlichen, abnehmen, welche wir nur a posteriori kennen lernen können. Wo also diese nicht gleichgültig sind, d. h. im Leben überall, weil in diesem die Dinge wirken, wie sie sind, mit allen wesentlichen und zufälligen Eigenschaften, und wo daher die Dinge genommen werden müssen, wie sie sind, nicht wie sie seyn sollen; ist es Aberwitz, irgend etwas nach bloßen Vernunftprincipien, ohne die Erfahrung zu befragen und zu berathen, anordnen zu wollen.

Napoleon antwortete am 20sten December 1812 dem Staatsrathe, in Bezug auf die Verschwörung der drei Exgenerale, während er in Moskau war, folgende merkwürdigen Worte:

»Die Leiden, die unser schönes Frankreich ertragen mußte, sie sind der Wortgrübelei und jener finstern Metaphysik zuzuschreiben, die, indem sie die ersten Ursachen der Dinge zu erforschen strebt, die Gesetzgebung der Völker auf ihre eigenen Grundlagen stützen möchte, statt sie auf die Erkenntniß vom menschlichen Herzen und auf die Erfahrung der Geschichte zu berechnen. Diese Irrthümer waren es, welche jene Herrschaft der Blutmänner herbeiführen mußten und herbeiführten. Wer, in der That, predigte wohl das Aufstandsprincip als eine Pflicht? wer schmeichelte dem Volke und verkündigte ihm eine Souveränität, die es aus-

zuüben unvermögend ist? Wer tastete vernichtend die Heiligkeit, die Ehrfurcht der Gesetze an, und stellte sie, nicht etwa in die Abhängigkeit von den heiligen Grundsätzen der Gerechtigkeit, von der Natur der Dinge und der bürgerlichen Gesellschaft, sondern unter den Willen einer Versammlung von Menschen, denen die Kenntniß der bürgerlichen, peinlichen, administrativen, politischen und Kriegsgesetze fremd war? Wenn man berufen ist, einen Staat neuzuschaffen, muß man stets entgegengesetzte Principien befolgen. Geschichte mahlt des Menschen Herz. In der Geschichte suche die Vortheile, suche die Nachtheile aller verschiedenen Gesetzgebungen! Dieses sind die Grundsätze, die der Staatsrath eines großen Reiches niemals außer Acht lassen darf. Hinzufügen aber muß er noch jenen Muth, der jede Prüfung besteht, und gleich wie die Präsidenten Hartlay und Molé, muß er bereit seyn, zu sterben, in Vertheidigung der Monarchie, des Thrones und der Gesetze.«

Eine seltene Verbindung der Grundsätze der schwersten Tyrannei, welche das Licht der Philosophie scheut, und der practischsten Weisheit!!

Erfahrung und Philosophie bieten also einander die Hände, und der wahre Weise wird sich jene möglichst erwerben, um in dieser desto größere Fortschritte zu machen und desto mehr Beruhigung zu finden.

Indessen gehört schon ein nicht geringer philosophischer Geist dazu, die Erfahrung selber benutzen zu können, aus ihr diejenigen Resultate zu entnehmen, welche wir zu Maximen erheben wollen. Unvergleichlich sagt der Abbé Gagliani: Alle Welt will der Vernunft und der Erfahrung folgen. Wenn man aber einer an sich vernünftigen Idee folgt, oder sich auf eine Erfahrung oder auf wahre und erwiesene Thatsachen gründet, welche nicht passen und für den in Rede stehenden Fall nicht anwendbar sind; so

macht man einen großen Fehler, obgleich man es recht gut zu machen glaubte. — Die Menschen sind gewohnt, immer nach den nämlichen Grundsätzen zu verfahren, von welchen sie sich bisher haben leiten lassen, ohne darauf Acht zu haben, daß die Umstände sich geändert haben, und dieser Fehler ist wahrlich sehr gemein. — Die Erfahrung muß auf ganz gleiche, wenigstens ganz ähnliche Gegenstände angewendet werden, sonst beweist sie nichts. — Besonders verursacht in der Staatswirthschaft eine einzige Veränderung einen ungeheuern Unterschied. Ein gegrabner Canal, ein angelegter Hafen, eine erworbene Provinz, eine verlorne Festung, eine neue Manufaktur können hinreichen, das ganze System eines großen Reiches verändern zu müssen. Der große Colbert traf Anordnungen, und projectirte Canäle, Häfen u. s. w. Vielleicht erwartete er bloß die Vollendung dieser Arbeiten, um jene Anordnungen wieder aufzuheben. Wir müssen den großen Colbert uns zum Muster nehmen, nicht ihm nachahmen. Beides ist sehr verschieden. Das ist zu thun, was ein guter Kopf, wie Colbert, heute gethan haben würde.

§. 8.

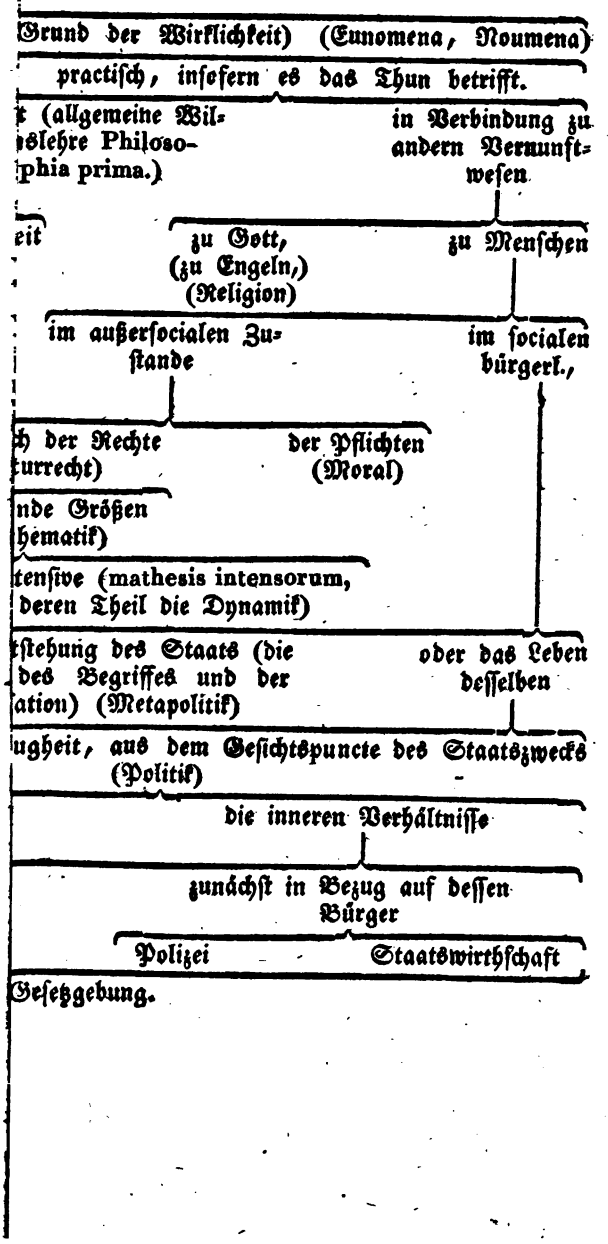
Eintheilung der Philosophie.

Die anliegende Tabelle stellt dieselbe dar.

Jeder dieser einzelnen Theile der Philosophie wird, da er eine Summe von Wahrheiten einerlei Gattung betrifft, so bald er diese ordnet, für sich eine Wissenschaft ausmachen, deren jede von einem eigenthümlichen oberen Grundsatze ausgehen muß, welche aber alle von dem höchsten Grundsatze der Philosophie abgeleitet seyn müssen.

Eben darum aber, weil alle diese Wissenschaften bloß Theile einer allgemeinen Wissenschaft sind, werden sie.

I. einander ergänzen; es wird oft der Fall seyn, daß


Grund der Wirklichkeit) (Eunomena, Noumena)
practisch, insofern es das Thun betrifft.
t (allgemeine Wil-
slehre Philoso-
phia prima.)
in Verbindung zu
andern Vernunft-
wesen
eit
zu Gott,
(zu Engeln,)
(Religion)
zu Menschen
im außersocialen Zu-
stande
im socialen
bürgerl.,
h der Rechte
urrecht)
der Pflichten
(Moral)
nde Größen
hematik)
tensive (mathesis intensorum,
deren Theil die Dynamik)
stehung des Staats (die
des Begriffes und der
ation) (Metapolitik)
oder das Leben
desselben
ugheit, aus dem Gesichtspuncte des Staatszwecks
(Politik)
die inneren Verhältnisse
zunächst in Bezug auf dessen
Bürger
Polizei
Staatswirthschaft
Gesetzgebung.

macht man einen groſsen Fehler, obgleich man es recht gut zu machen glaubte. — Die Menſchen ſind gewohnt, immer nach den nämlichen Grundſätzen zu verfahren, von welchen ſie ſich bisher haben leiten laſſen, ohne darauf Acht zu haben, daſs die Umſtände ſich geändert haben, und dieſer Fehler iſt wahrlich ſehr gemein. — Die Erfahrung muſs auf ganz gleiche, wenigſtens ganz ähnliche Gegenſtände angewendet werden, ſonſt beweiſt ſie nichts. — Beſonders verurſacht in der Staatswirthſchaft eine einzige Veränderung einen ungeheuern Unterſchied. Ein gegrabner Canal, ein angelegter Hafen, eine erworbene Provinz, eine verlorne Feſtung, eine neue Manufaktur können hinreichen, das ganze Syſtem eines groſsen Reiches verändern zu müſſen. Der groſse Colbert traf Anordnungen, und projectirte Canäle, Häfen u. ſ. w. Vielleicht erwartete er bloſs die Vollendung dieſer Arbeiten, um jene Anordnungen wieder aufzuheben. Wir müſſen den groſsen Colbert uns zum Muſter nehmen, nicht ihm nachahmen. Beides iſt ſehr verſchieden. Das iſt zu thun, was ein guter Kopf, wie Colbert, heute gethan haben würde.

§. 8.

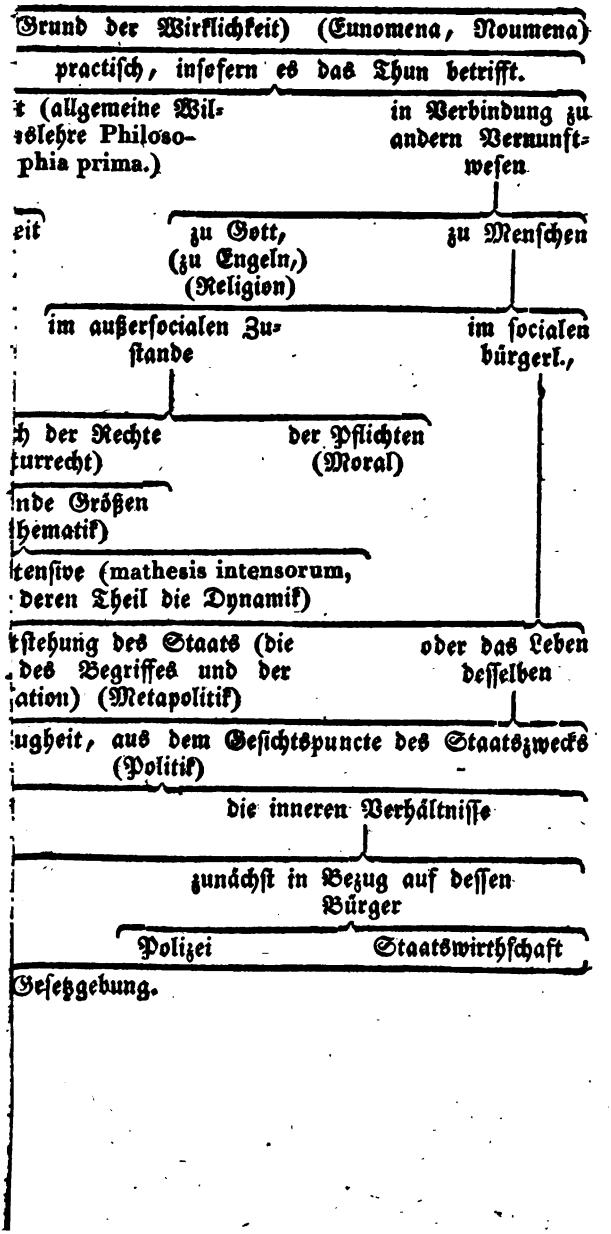
Eintheilung der Philoſophie.

Die anliegende Tabelle ſtellt dieſelbe dar.

Jeder dieſer einzelnen Theile der Philoſophie wird, da er eine Summe von Wahrheiten einerlei Gattung betrifft, ſo bald er dieſe ordnet, für ſich eine Wiſſenſchaft ausmachen, deren jede von einem eigenthümlichen oberen Grundſatze ausgehen muſs, welche aber alle von dem höchſten Grundſatze der Philoſophie abgeleitet ſeyn müſſen.

Eben darum aber, weil alle dieſe Wiſſenſchaften bloſs Theile einer allgemeinen Wiſſenſchaft ſind, werden ſie.

I. einander ergänzen; es wird oft der Fall ſeyn, daſs


Grund der Wirklichkeit) (Eunomena, Noumena)
practisch, insofern es das Thun betrifft.
t (allgemeine Wil-
slehre Philoso-
phia prima.)
in Verbindung zu
andern Vernunft-
wesen
eit
zu Gott,
(zu Engeln,)
(Religion)
zu Menschen
im außersocialen Zu-
stande
im socialen
bürgerl.,
h der Rechte
turrecht)
der Pflichten
(Moral)
nde Größen
hematik)
tensive (mathesis intensorum,
deren Theil die Dynamik)
tstehung des Staats (die
des Begriffes und der
ation) (Metapolitik)
oder das Leben
desselben
ugheit, aus dem Gesichtspuncte des Staatszwecks
(Politik)
die inneren Verhältnisse
zunächst in Bezug auf dessen
Bürger
Polizei
Staatswirthschaft
Gesetzgebung.

in einer jeden, Prämiſſen aus einer andern zu Hülfe genommen werden müſſen, um weiter fortſchreiten zu können. Eben ſo

II. müſſen ſie einander beſchränken; es kann in keiner etwas behauptet werden, was in der andern als unwahr verworfen werden müßte; und

III. deshalb ſtehen ſie unter einander in dem Verhältniſſe, daß jeder Satz abhängig iſt von allen den weſentlichen Beſtandtheilen aller der höheren Sätze, aus welchen er ſelber gefolgert worden iſt, wenn gleich die Entwicklung dieſer weſentlichen Beſtandtheile andern Wiſſenſchaften zugetheilt worden iſt. Es iſt daher

IV. auch nicht möglich, in irgend einer dieſer einzelnen Wiſſenſchaften richtig oder doch vollſtändig vorzuſchreiten, wenn man nicht die übrigen inne hat, um diejenigen Wahrheiten anzuwenden, welche Bedingungen des weiteren Schließens ſind.

Meine Abſicht iſt hier vor der Hand nicht, die ganze Philoſophie darzuſtellen, und in ihrem ganzen Umfange, nach allen ihren Theilen zu demonſtriren, ſondern ich beabſichtige nur, zur philoſophiſchen Begründung und weiteren Auseinanderſetzung der Staatswiſſenſchaften, ſo viel aus den übrigen Theilen der Philoſophie voranzuſchicken, als hierzu erforderlich iſt; wobei indeſſen die Wichtigkeit und Reichhaltigkeit des Stoffes mich doch zuweilen zu Einſchaltungen hinreißen wird, welche gerade meine Hauptabſicht nicht weiter fördern. Indeſſen werde ich mich beim Erweiſe ſolcher Sätze nicht aufhalten dürfen, welche als wahr allgemein anerkannt werden, wie dieß insbeſondere bei den Regeln der Logik der Fall iſt.

§. 9.

Gränzen der Philoſophie.

Die erſte Gränze, welche hierbei ſogleich ins Auge fällt, iſt die aus ſubjectivem Betrachte. So unendlich verſchieden die Kraft der Vernunft eines Jeden iſt, eben ſo verſchieden muß der Umkreis der philoſophiſchen Einſichten jedes Individui ſeyn. Jedes mit Vernunft begabte Weſen iſt berufen zur Philoſophie, und die Anforderung, welche heut zu Tage an jeden gebildeten Menſchen gemacht wird, daß er nicht ganz fremd ſey in dieſem Lande, iſt daher nichts weniger als unbillig. Aber mit aller Anſtrengung werden nicht Alle gleich viel einſehen, nicht mehr als ihre Kräfte vermögen. Denn um zu philoſophiren, muß man vor allen Dingen das Object des Denkens in und mit dem Gedanken feſthalten, damit man im Stande ſey, es in alle ſeine Theile zu zergliedern, um es gründlich kennen zu lernen. Man muß ferner im Stande ſeyn, es mit einem oder mehreren andern Gegenſtänden zu vergleichen, um zu erforſchen, in wie fern ſie in dem Verhältniſſe als Grund und Folge zu einander ſtehen. Dieſe beiden Kräfte müſſen überdem in Wechſelwirkung ſeyn. Es iſt vor der Hand kein Grund abzuſehen, warum bei den Menſchen das Maß und die Vereinigung dieſer Kräfte nothwendigerweiſe verſchieden ſeyn müßte. Aber es iſt in den Menſchen eben ſo wenig ein Grund aufzufinden, warum beide überall gleich vertheilt ſeyn müßten. Möge dem aber ſeyn, wie ihm wolle, ſo iſt wenigſtens ſo viel außer Zweifel, daß wenn die Kräfte verſchieden ſind, hiedurch auch ihre Wirkung verſchieden beſtimmt wird. Ob es aber überhaupt auch für den ſcharfſinnigſten Kopf, für den größten Weiſen ein Ziel gebe? Wir werden weiter unten ſehen, daß es für den menſchlichen Geiſt kein Ziel gibt, daß von Stufe zu Stufe ſeine Einſicht wachſen müſſe; aber wir werden auch auf

der andern Seite finden, daß es für das menschliche Geschlecht im Allgemeinen ein Ziel gibt, welches kein Mensch vor seinem Tode überschreiten kann und welches also die Säulen des Herkules für uns sind. Wenden wir uns, um nicht zu antieipiren, zur Aufsuchung der Gränzen, in objectivem Betrachte.

Wir haben schon oben (§. 4.) alle Gegenstände der Erfahrung ausgeschlossen. Es wird nicht tadelnswerth seyn, über manche Dinge, welche wir in subjectivem Betrachte aus den Augen verlieren, die Erfahrung zu Hülfe zu nehmen und über so manche Gegenstände, worauf wir durch sie aufmerksam gemacht werden, zu philosophiren; im Gegentheile wird der Nutzen davon unausbleiblich seyn. Nur dürfen wir nicht vergessen, daß die Resultate dieser Arbeit nur hypothetische Wahrheiten] sind, bedingt durch die Uebereinstimmung unserer subjectiven Wahrnehmungen mit der objectiven Beschaffenheit des Wahrgenommenen. Nur als Episoden, nicht aber als Theile der Philosophie, stehen solche Untersuchungen da.

Aber auch in dem Gebiete der übersinnlichen Gegenstände wird es der Philosophie oft begegnen, daß sie vergeblich sich bemüht, ihre Herrschaft darauf auszudehnen. Dies muß nothwendig der Fall bei allen denjenigen Gegenständen seyn, welche sich nicht aus dem Selbstbewußtseyn herleiten und erklären lassen. Denn da dieses das Princip der Wissenschaft ist, so ist es auch nothwendig die Spitze der Linie, auf welcher die Philosophie sich ausbreitet. Es ist sehr wohl denkbar, daß es noch eine Menge von Ideen geben kann, welche an sich dem subjectiven Maße unserer Einsicht nicht zu hoch wären, über welche wir aber um deswillen niemals Gewißheit erlangen können, weil sie nicht in unserm Bewußtseyn eingeschlossen sind. Nur dem hohen Wesen, in dessen eigenem Bewußtseyn zugleich alle übrigen Dinge sich vorstellen, dessen Bewußt-

seyn das Universum umschließt, nur dem werden und müssen alle Dinge klar und deutlich seyn. Aber wir, die wir in unserm Bewußtseyn uns von andern Dingen unterscheiden, werden uns gefallen lassen müssen, alles das, was wir als verschieden von unserm Bewußtseyn, als daraus nicht abzuleitend, erkennen, insofern wir es nicht sinnlich empfinden können, auch entweder gar nicht, oder doch nur dunkel und hypothetisch zu verstehen. Zu dieser Classe gehört ein großer Theil derjenigen Gegenstände, welche vordem in der Metaphysik abgehandelt worden sind, z. B. die Art des Überganges der Seele in ein Jenseits, ihrer Verbindung mit dem Körper, der Natur der Engel ꝛc. Warum dieß auf die Natur der Gottheit nicht Anwendung leidet, wird unten vorkommen.

So weit aber unsere Kräfte reichen, mögen wir aus dem Selbstbewußtseyn fortschließen und die Philosophie ausdehnen!

Erſter Theil.

Der Menſch.

Capitel I.

Entwicklung der Urbegriffe und der Denkgeſetze.

Ich bin mir ſelbſt bewußt. In dieſem Satze ſtellen ſich zwei Begriffe dar, die den Umfang deſſelben beſtimmen und aus denen er zuſammengeſetzt iſt, nämlich: Ich und Bewußtſeyn. Der Begriff: Ich, iſt ein weſentlicher Beſtandtheil des Selbſtbewußtſeyns, und indem der Menſch ſich ſeiner bewußt iſt, muß er alſo ſich nothwendig ſelbſt vorſtellen. Dieſes Ich wird vorgeſtellt als ein Ganzes, Bleibendes, als etwas von allem möglichen Andern Verſchiedenes, welches Alles zuſammengenommen den Gegenſatz meines Ichs, mein Nichtich, ausmacht. Es iſt hier noch nicht die Rede davon, wie viel dieſes Ich umfaſſe, in welcher Verbindung es mit der ſinnlich wahrgenommenen Außenwelt ſtehe, und in wie weit deren Beſtandtheile ſelbſt Theile meines Ichs ſeyn können; ſondern nur davon, daß dieſes Ich in dem Selbſtbewußtſeyn demjenigen entgegengeſetzt wird, wovon ich dahin geſtellt ſeyn laſſe und nicht beſtimme, daß es ſich meiner durch ſich ſelbſt bewußt ſey. Dieſes ſtelle ich, vermöge meines Selbſtbewußtſeyns, meinem Ich entgegen, und erkenne es eben darum zugleich

als nothwendig, daß Ich immer nur Ich, und mein Nichtich niemals Ich seyn kann. Hierin sind alle die obersten Sätze enthalten, welche als höchste Gesetze dem menschlichen Denken zum Grunde liegen. Denn es verhindert die Seele nichts, sich das Nichtich wieder als ein Ich vorzustellen, welches sich selbst bewußt ist und dessen Nichtich also Ich selbst bin. Dieses Nichtich mag die Seele sich in noch so viele Theile theilen, unter noch so vielen Gestalten und Formen denken, so bleibt es als ein Nichtich immer der Gegensatz des Ich. Sehr sinnreich nennt Herr Jacobi jedes als existirend gedachte Nichtich: mein Du, welches sich allerdings von dem bloßen Nichtich unterscheidet. Dieses ist eine bloß negative Vorstellung, der Begriff des Gegentheils meines Ich. In dem Du wird aber durch die Beifügung des Merkmales der Existenz und der Absonderung von dem Chaos des Nichtich, der Begriff positiv. Von allen diesen möglichen Du's, als sich selbstbewußtseyende Ich's vorgestellt, und unter der allgemeinen Bezeichnung A verstanden, hat mithin ein jedes sein Nichtich, oder allgemein bezeichnet NonA.

A ist mithin niemals NonA, sondern immer A. Wir haben hier die Gesetze der Identität und des Widerspruchs, und aus diesen folgt von selbst die Ausschließung jedes Dritten. Denn wenn ich mir dieses Dritte, X, als ein Du, A, denke, so denke ich mir es bloß verschieden von dem Nichtdu (NonA) des letztern. Wenn also X gleich A ist, so kann es niemals NonA seyn, oder umgekehrt, wenn es NonA ist, so kann es niemals A seyn. Jeder Gegenstand, X, also gehört entweder zu meinem Ich oder Nichtich, und X kann also entweder nur A oder NonA seyn.

Indem ich mir meines Ich bewußt bin, stelle ich mir zugleich Etwas vor, wovon ich behaupte, daß es etwas sey, also ein Subject, und der allgemeine Begriff des Subjectes ist also in dem Begriffe von Ich eingeschlossen, indem mich nichts hindert, außer mir, alle meine Du's

mir ebenfalls als Ichs zu denken, welche sich ebenfalls selber bewußt sind, von denen ich also ebenfalls etwas behaupte, und solchergestalt mich in die Lage versetze, von alle demjenigen, wovon sich etwas behaupten läßt, den allgemeinen Begriff: Subject, mithin auch, wie sich von selbst ergibt, den Begriff: Prädicat, zu bilden. Denn Prädicat ist dasjenige, was von einem Subjecte behauptet wird.

Dieses Subject, unser Ich, wird in dem Bewußtseyn nicht als etwas Ideales, als eine bloße Vorstellung der Seele gedacht, sondern als etwas wirklich Vorhandenes, Existirendes, also als ein Wesen. Eben diese Eigenschaft unsers Ichs, nämlich die der Existenz, folgt auch aus dem zweiten Urbegriffe, dem des Bewußtseyns, wie aus dessen Zergliederung sogleich erhellen wird.

Der Begriff: Bewußtseyn, ist ein zusammengesetzter. Es ist darin zuförderst der allgemeine Begriff: Seyn, enthalten. Seyn, existiren ist das Prädicat dessen, was als wirklich gedacht wird. Dasselbe wird in dem: Bewußtseyn, zwar dahin näher modificirt, daß die bestimmte Art des Seyns angegeben wird; allein die Modification einer Sache setzt die Sache selber voraus. Ich bin also! Es ist kein Schattenbild einer laterna magica, was sich mit und in mir bewegt, sondern ich bin wirklich.

Dieses Seyn äußert sich im Selbstbewußtseyn eben durch das Bewußtseyn, worunter wir den Zustand begreifen, in welchem die Seele sich als existirend vorstellt. Wir werden in diesem Zustande eine doppelte Fähigkeit der Seele gewahr (§. 1. S. 4), eine active und passive, nämlich diejenige, die Vorstellung von sich selbst zu machen, und diejenige, diese Vorstellung in sich aufzunehmen. Mit dem Bewußtseyn schon schreiben wir daher der Seele ein Vermögen der Thätigkeit und ein Vermögen des Empfindens zu, welches letztere aber beim Bewußtseyn durch die eigene Thätigkeit der Seele erregt und umschrieben wird. Die passive Fähigkeit der

Seele also, welche zunächst erkannt wird, ist diejenige Äußerung ihres Empfindungsvermögens, welches sie in den Stand setzt, ihre eigene Thätigkeit wahrzunehmen.

Diese Empfindung der Seele ist noch näher bestimmt: es ist ein Wissen! (§. 6. S. 26) das heißt, eine Erkenntniß, welche darum für wahr gehalten wird, weil die Gründe dazu sub- und objectiv hinreichend sind, weil diese weder in sich einen Widerspruch enthalten, noch das Maß meiner Einsicht übersteigen, noch mit meinen andern Erkenntnissen und Empfindungen nicht in Übereinstimmung gebracht werden können. Ich weiß, daß ich bin; ich glaube es nicht, vermuthe es nicht, halte es nicht für wahrscheinlich; sondern ich weiß es. Aber welches sind denn die zureichenden Gründe dieser Erkenntniß? Es kann deren nur negative geben, daß nämlich weder in dem Erkenntnißsatze selber, noch in meinen sonstigen Erkenntnissen und Empfindungen, sich irgend ein Widerspruch gegen diese Wahrnehmung der Seele findet. Außerdem kann es, wie schon im §. 6. der Einleitung gesehen worden ist, keinen andern Grund geben, als daß die Seele die Wahrnehmung macht und dadurch, daß sie solche durch sich selber und durch ihre eigene Kraft, welche sie sich selbst vorstellt, wahrnimmt, ihrer Wahrnehmung gewiß wird. Daß sie es aber weiß, und es erkennt, es zu wissen, ist für uns darum höchst wichtig, weil wir daraus ersehen, daß die Seele nicht nur Wahrheit und Unwahrheit unterscheidet, sondern auch die Grade der Wahrheit und Wahrscheinlichkeit, und daß diese verschiedenen Modificationen der Erkenntniß ihre Empfindung verschieden ansprechen.

Da aber die Seele, indem sie sich ihrer bewußt ist, sich selbst sich vorstellt, und also dabei zugleich selbst thätig ist, mithin das Vermögen zur Thätigkeit in ihr erkannt wird, gestehen wir uns zugleich, daß wir nicht

bloß ſind, ſondern daß wir leben. Denn leben iſt diejenige Exiſtenz, welcher das Vermögen der Thätigkeit inwohnt.

Doch nicht bloß der Grund und die Quelle alles unſers Denkens liegt in dem Bewußtſeyn, auch die Form und die Gränzen deſſelben werden durch daſſelbe zugleich genau vorgeſchrieben. Indem nämlich in dem Bewußtſeyn mein Ich, als Gegenſatz meines Nichtich gedacht, das erſtere aber als exiſtirend vorgeſtellt wird, muß ich mir nothwendig auch mein Nichtich als exiſtirend, als wirklich vorhanden denken. Ich ſtelle mir vor, daß noch Dinge exiſtiren, welche nicht zu meinem Ich gehören, und nur dadurch wird der Begriff meiner Perſönlichkeit erſt der Seele deutlich, daß ich mich ſelbſt von andern neben mir exiſtirenden Dingen unterſcheide. Ich kann die Perſönlichkeit meines Ich mir denken, indem ich daneben ein oder mehrere Nichtichs mir vorſtelle. Beide ſtehen durchaus neben einander. Wenn aber zwei Dinge als mit einander exiſtirend gedacht werden, ſo kann das nur geſchehen in der Art, daß ich mir das Merkmal der Exiſtenz in ihnen ſo vorſtelle, daß beide ſind, oder ſo, daß die Exiſtenz des einen Weſens nicht iſt, d. h. ſchon aufgehört hat, wenn die des andern iſt, d. h. anfängt. In dem einen oder dem andern Falle wird die Exiſtenz des einen immer begränzt und ausgeſchloſſen durch die Exiſtenz des andern. Wo mein Ich iſt, kann nicht zugleich mein Nichtich ſeyn. Die Begränzung der Dinge nun, deren Exiſtenz zugleich gedacht wird, heißt der Raum, ſo wie die Begränzung nach dem Aufeinanderfolgen, die Zeit. Raum und Zeit fließen daher unmittelbar aus dem Bewußtſeyn unſerer ſelbſt und ſind darum auch Bedingungen unſers Denkens; denn in Anſehung aller aus der Erfahrung abſtrahirten Begriffe iſt dies an ſich klar; in Anſehung der aus ſich ſelbſt entwickelten iſt

aber erwieſen, daß was nicht aus dem Bewußtſeyn entſpringt und nicht in dem Bewußtſeyn eingeſchloſſen iſt, für uns gar nicht denkbar iſt (§. 9. der Einleit.). Unſere Gedanken ſind alſo endlich, begränzt durch Raum oder Zeit, und die Unendlichkeit, als unbegränzter Raum, und die Ewigkeit, als unbegränzte Zeit, können von uns nur negativ gedacht werden, als Gegenſätze von Raum und Zeit. Poſitiv, als wirklich exiſtirend ſie zu denken, überſchreitet die Gränzen unſers Denkvermögens, welches eben darum auch niemals deutliche Begriffe davon faſſen kann. Hier erkennen wir die Gränze unſerer Denkkraft und beſcheiden uns, daß wir endliche Weſen ſind, nicht geeignet, alle Begriffe und alle daraus abzuleitenden Folgerungen und Wahrheiten zu erkennen. Der Maßſtab aber des Raumes, und der Zeit liegt nicht in unſerer Seele; er kann unendlich verſchieden ſeyn, wie die Vergleichungen, die wir zwiſchen den Dingen anſtellen können. Nur in ſo fern es eine Nothwendigkeit gibt, irgend einen beſtimmten Theil des Nichtich neben meinem Ich zu denken, d. h. irgend eine verſchiedenartige Sache als nothwendig außer mir mir vorzuſtellen und mit mir zu vergleichen, würde aus dieſer Nothwendigkeit zugleich ein Maßſtab hervorgehen, der in der Seele ſelbſt läge. In ſo weit aber dieſe Nothwendigkeit nicht exiſtirt, da aus dem Selbſtbewußtſeyn bloß und allein der Begriff meines Nichtich, als einer Negation meines Ich, hervorgeht, keinesweges aber der Begriff irgend einer beſtimmten Sache, welche in dieſem Nichtich enthalten iſt, in ſo weit kann auch in der Seele ſelber kein nothwendiger und allgemeiner Maßſtab liegen. Nur daß Alles durch Raum oder Zeit begränzt werde, erkennt die Seele im Bewußtſeyn; der Maßſtab zur Eintheilung dieſer Begriffe iſt willkührlich und wird von der Seele nach Willkühr, durch Vergleichung zweier Gegenſtände, ge-

sucht und festgestellt. Diese Gegenstände, welche sie vergleicht, sind bei uns Menschen hienieden gewöhnlich entweder solche, deren Vergleichung uns oft anstößt oder doch einen starken Eindruck auf uns macht, und nur erst, nachdem wir zu einem großen Grade der Überlegung gekommen sind, wählen wir nach den Regeln der Klugheit, aus denen durch die Erfahrung uns vorgeführten Vergleichungen und den daraus abgezogenen Maßen dasjenige aus, welches sich am besten eignet, zu einer Einheit zu dienen, indem es sich am bequemsten theilen und vervielfachen läßt. Daß aber eins dieser Maße gebraucht werde, ist niemals nothwendig, und die Eintheilungen des Raumes und der Zeit, welche unter uns Menschen herrschen, brauchen daher nicht immer von uns gebraucht zu werden, sondern wir können unter andern Umständen, aus andern Beweggründen ganz andere Maße wählen und darnach unsere Begriffe ganz anders bestimmen, ohne daß unser Geist im mindesten seine Natur verändern und auf andere Weise denken dürfe, als er anjetzt thut.

Alles was existirt, sowohl das Ich, als jedes Du, können wir uns daher niemals anders vorstellen, als entweder im Raume und in der Zeit, oder doch in der Zeit allein. Denn wenn alle Du dieses Ich als dem letzteren vorangehend oder folgend gedacht werden, und nicht als zugleich existirend, so denken wir uns dieses Wesen bloß als ein Zeitwesen und haben keine Veranlassung, ihm auch das Merkmal der Räumlichkeit beyzulegen. Der Begriff von Wesen, welche bloß in der Zeit und nicht im Raume leben, widerspricht mithin unserem Verstande nicht, und wenn gleich hiermit noch nicht gesagt ist, daß es dergleichen Wesen wirklich gebe, so erkennt der Verstand doch, daß es deren geben könne.

Weiterhin werden wir finden, daß alle denkenden Geister zu dieser Classe gehören.

Was dagegen im Raume lebt, das lebt auch zugleich in der Zeit. Denn bei allen Dingen, welche zugleich existiren, ist es denkbar, daß das eine früher anfange oder aufhöre als das andere, und indem wir uns dies vorstellen, schreiben wir den Dingen ein Zeitleben zu. Wir werden auch in der Folge finden, daß alles Räumliche aus Theilen bestehend und körperlich seyn müsse, und daß die Körper nicht ewig seyn können, sondern anfangen und aufhören, und daß also ihr Daseyn durch die Zeit beschränkt wird.

Also in der Zeit allein, oder in Zeit und Raum zugleich, muß alles Existirende vorgestellt werden, wenn es uns möglich seyn soll, uns dasselbe zu denken. Nur ein Wesen, bei dessen Vorstellung gar kein Du denkbar wäre, in dessen Ich die Vorstellung alles anderen Existirenden zugleich eingeschlossen wäre, würde als raum- und zeitlos von uns gedacht werden können. Ob es ein solches Wesen gebe, wird die Folge der Untersuchung lehren.

Unser Nichtich und Alles, was von diesem eingeschlossen wird, so wie selbst unser Ich, in Beziehung auf unser Nichtich, als mit demselben existirend, ja unsere eigene Existenz, können wir sonach uns nur unter den Bedingungen des Raumes und der Zeit denken. Diese beiden Merkmale sind wesentlich in jene Begriffe und mithin auch in alle und jede daraus abgeleitete Begriffe eingeschlossen, und können niemals darin fehlen. Nicht so in denjenigen Begriffen, welche lediglich und allein aus der Beschauung und Untersuchung der Natur des Ich hervorgehen und entwickelt werden, und wobei wir uns um die Existenz des Ich gar nicht kümmern, sondern diese als ausgemacht voraussetzen. Die Untersuchung

der Natur unſers Ich kann auf keinem anderen Wege geſchehen, als durch das Selbſtbewußtſeyn ſeiner Thätigkeit, ſeiner Verrichtungen und ſeiner Handlungen. Indem wir von dieſen auf die Kräfte, welche dazu erforderlich ſind, zurückſchließen, lernen wir die Fähigkeiten, Eigenſchaften und Natur unſers lebendigen Ich kennen. Die Betrachtung des reinen und bloßen Ich gibt gar keine Vergleichung von Objecten außer ihm, und die Begriffe und die Bedingungen des Raumes und der Zeit finden keine Anwendung. Dieſe Schranken fallen mithin weg bei allen Unterſuchungen des Weſens unſers Ich, und der Geiſt ſchwingt in ſo weit ſich über die Gränzen jener Endlichkeit hinaus, welche wir vor kurzem haben anerkennen müſſen. Die Geſetze und die Wahrheiten, welche wir bei dieſen Unterſuchungen finden, ſind nicht endlich, ſondern ſtehen noch unverändert feſt und bleiben wahr, ſelbſt dann, wenn wir der Endlichkeit ganz entfliehen könnten und entflohen wären. Dagegen alle übrigen Begriffe in der Philoſophie, welche nicht lediglich und allein die Thätigkeit unſers Ich betreffen, einer Erweiterung oder Einengung, nach Maßgabe der Idee von Raum und Zeit, unterworfen ſind, wornach wir ſie meſſen. Ihrer Natur nach ſind ſie eben ſo feſt gegründet auf das Bewußtſeyn, als die aus der Betrachtung des reinen Ich erwachſenen Erkenntniſſe, und haben mithin, rückſichtlich ihrer Wirklichkeit, Wahrheit und ihrer weſentlichen Merkmale, dieſelbe Gewißheit und entſpringen eben ſowohl aus dem Bewußtſeyn unmittelbar. Aber ihre Darſtellung kann nur unter den Modificationen von Raum oder Zeit erfolgen, und in Abſicht dieſer Modificationen ſind ſie der Veränderung unterworfen. So wie nun alle Begriffe, mithin alle Dinge, welche nicht aus dem reinen Ich, ohne Vergleichung mit einem Nichtich, herzuleiten ſind, nur unter den Bedingungen des Rau-

mes und der Zeit von uns gedacht werden können; so sind auch diese Merkmale wesentliche Kennzeichen der Unterscheidung aller jener Dinge, indem nämlich die Verschiedenheit des Verhältnisses derselben in ihnen angegeben wird, oder mit andern Worten, die Größe beider in ihnen. Denn es ist aus dem, was früher in Ansehung des Maßstabes gesagt worden, von selbst einleuchtend, wie der Begriff der Quotietät in den Begriffen von Raum und Zeit eingeschlossen ist, aus welchen sich dann ferner leicht die Begriffe der Zahl, der Einheit und Mehrheit und der Größe selber entwickeln. Also auch der Begriff der Größe ist für uns nicht unendlich, und unser Geist faßt nur endliche Größen, obgleich er das Gegentheil davon construiren und also auch analysiren kann. Hieraus ist es erklärbar, wie die Mathematik eine Analysis des Unendlichen enthalten kann; nie aber kann der Mensch mit den Merkmalen, welche in dieser Wissenschaft für einen und denselben Gegenstand gefunden werden, sich ein bestimmtes Object denken, sich dieses Object als existent vorstellen.

Man könnte daher füglich die ganze Philosophie nach einem allgemeinen Merkmale ihrer Objecte in die Philosophie des Unendlichen und die Philosophie des Endlichen eintheilen. Es würde indessen sehr schwer halten, beide in der Bearbeitung immer von einander zu trennen, weil jener erstere Theil derselben allzuoft Hülfe und Material bei dem letzteren suchen müßte. Wenn nämlich gleich die Objecte dieser letzteren Abtheilung nicht ewig und unveränderlich sind, so ist es doch nur die mögliche Modification des Raumes und der Zeit, welche diesen Character der Veränderlichkeit mitbringt und in sich trägt. Indem aber die Seele den Begriff des gegebenen Objectes in alle seine Merkmale zerlegt und auflöst, wird sie in den Stand gesetzt, die Einwirkun-

gen des Raumes und der Zeit von allen den übrigen Merkmalen zu trennen, welche, wie wir oben gesehen haben, ebenfalls aus der Natur der Menschen resultiren und ebenfalls unveränderlich sind. Diese Merkmale nun zusammengefaßt, geben zwar nicht mehr ein Object, welches als existent gedacht wird, aber sie geben einen Begriff, der allgemein wahr, nothwendig und unveränderlich ist und welcher daher mit denjenigen Begriffen, die aus der Betrachtung des reinen Ich unmittelbar erzeugt wurden, verbunden und zusammengestellt werden kann, ohne der Gewißheit, Wahrheit und Unveränderlichkeit der Folgesätze und der ganzen Wissenschaft die mindeste Gefahr zu bringen. Auf diese Weise z. B. kann der Begriff der Menschheit, und mit ihm alle Sätze und Gesetze für die Coexistenz vernünftiger (sinnlich-vernünftiger) Wesen geformt werden, ohne daß deren Allgemeingültigkeit und Verbindlichkeit ein Zweifel entgegengesetzt werden kann. So können wir die Gesetze der Selbstliebe und das Verbot des Selbstmordes philosophisch feststellen, wie wir weiter unten finden werden. Die Fragen: Wo, wie lange, in welcher Coexistenz, mit einem Worte: Wie, müssen bei solchen aus der Endlichkeit abgezogenen Begriffen unbeantwortet bleiben und können kein Gegenstand der Untersuchungen der Philosophie seyn. Bloß die Wahrheit und die Natur solcher Begriffe zu erörtern, ist ihr Vorwurf.

Capitel II.

Erkenntniß-Denkvermögen.

Wenden wir uns nun zu denjenigen Betrachtungen, welche uns das Selbstbewußtseyn über die Thätigkeit unsers Ich und über die Wahrnehmung dieser Thätigkeit machen läßt, so finden wir zunächst, daß das Selbstbewußtseyn selber ein Urtheil ist. Ich bin mir bewußt. Indem wir uns bewußt sind, urtheilen wir, und wir können uns nicht anders bewußt werden, als indem wir ein Urtheil machen, d. h. indem wir die Fähigkeit unserer Seele zum urtheilen in Thätigkeit setzen. Ein Urtheil ist die Zusammenstellung zweier Begriffe, um ihrer Vergleichung willen; es ist die Entscheidung, daß der eine Begriff (das Prädicat) mit dem Wesen oder doch mit einem Merkmale eines andern (des Subjects) entweder einerlei sey oder nicht. Die Übereinstimmung oder die Verschiedenheit derselben, mit einem Worte, das Verhältniß, die Beziehung zu einander, wird festgestellt, und um ein Urtheil fällen zu können, müssen also zwei Begriffe gedacht werden. Es wird aber in dem Bewußtseyn das Subject als immer dasselbe vorgestellt; indem man sich bewußt ist, stellt man sich zugleich vor, daß man der Nämliche sey, als welchen man sich schon früher erkannt hat. Es liegt also in dem Bewußtseyn zugleich eine Erinnerung seiner selbst. Zu jeder Erinne-

rung gehört, daß der Seele das Object wieder vorgestellt wird, welches sie früher empfunden hat, und daß sie zugleich das Urtheil fällt, es sey das nämliche. Jenes thut die Einbildungskraft, dieses die Urtheilskraft, und die Verbindung beider zu einem gemeinschaftlichen Acte, das Gedächtniß. Die Fähigkeit zu begreifen, zu urtheilen und sich zu erinnern, ist es also, welche wir unmittelbar, vermöge des Bewußtseyns, in uns erkennen. Dieses sind die unmittelbar wahrgenommen Functionen unserer Seele, welche sich in dem Bewußtseyn äußern. Wer aber urtheilen kann und sich dessen bewußt ist, kann auch schließen. Denn unter Schließen verstehen wir ja nichts anders, als die Verrichtung der Zusammenstellung zweier verschiedner Urtheile, in deren jedem derselbe Begriff vorkommt. Der Schluß, welcher aus dieser Zusammenstellung sich ergibt, folgt daraus von selbst, vermöge des im vorigen §. schon gefundenen Gesetzes des ausgeschlossenen Dritten.

Außer dem Vermögen, zu urtheilen, die das Urtheil bildenden Begriffe aufzulösen und zusammenzusetzen und mehrere Urtheile mit einander zu vergleichen, können wir uns andere Fähigkeiten und Kräfte nicht zuschreiben: denn das Bewußtseyn berechtiget uns zu keiner weiteren Annahme. Eben weil aus der Vergleichung der Urtheile nothwendig ein Schluß hervorgeht, kann auch keine höhere und zusammengesetztere Verrichtung in uns gedacht werden, indem ja, wenn die Seele nicht bloß sich mit einem Gegenstande und der Zusammensetzung derjenigen Merkmale, welche darin wahrgenommen sind, oder mit der Vergleichung zweier Gegenstände beschäftiget, ihr nur noch übrig bleibt, zu bestimmen, in wie fern durch das Verhältniß eines Gegenstandes zu zweien andern, auch das Verhältniß dieser letztern unter einander auszumitteln sey. Daß aber wir immer nur auf einmal zwei Gegenstände mit einander vergleichen können, worauf dann wieder das Ge-

ſetz der Logik beruht, daß ein Syllogismus nur zwei Vorderſätze haben könne, und daß unſer Geiſt nicht im Stande iſt, mehrere Glieder in ſeinen Urtheilen zu umfaſſen, folgt ebenfalls aus dem oberen Denkgeſetze, wonach jeder Gegenſtand entweder A oder NonA ſeyn muß. Diejenigen Sprachen, welche einen Dualis haben, beſitzen daher einen großen Grad philoſophiſcher Vollkommenheit mehr, als diejenigen, denen die ſo beſtimmte Unterſcheidung der Zweiheit von der Mehrheit mangelt. Es iſt damit aber nicht geſagt, daß es nicht für andere Weſen eine andere Methode, zu urtheilen und zu ſchließen, geben könne und geben müſſe. Ja es iſt wohl unbezweifelt, daß auf jeder höheren Stufe der Vollkommenheit die Kraft der Vergleichung mehrerer Gegenſtände intenſiv und extenſiv zunehmen muſſe, bis endlich der allervollkommenſte Geiſt alle Objecte ſeines Denkens auf einmal überſieht, ſo daß für ihn der Unterſchied zwiſchen begreifen, urtheilen und ſchließen ganz aufhört und es nur eine einzige Erkenntnißart gibt. Aber in unſerem Bewußtſeyn finden wir nur zwei Begriffe, welche mit einander verbunden werden, und wir ſind um ſo weniger berechtiget, unſerer Denkkraft einen größeren Umfang beizulegen, als auch die übrige Erfahrung uns davon nicht die mindeſte Spur aufweiſet.

Alſo Begreifen, Erinnern, Urtheilen und Schließen, das ſind die Operationen unſerer Seele, welche uns das Bewußtſeyn erkennen läßt und wozu wir die Fähigkeiten in uns wahrnehmen. Die Fähigkeit zu Begreifen, nennen wir Verſtand, die zu Urtheilen, Urtheilskraft, und die Fähigkeit zu Schließen, Vernunft. Es iſt höchſt nothwendig, dieſe Terminologie feſtzuſtellen, da hierunter eine ſo ſehr große Verſchiedenheit obwaltet. Die Sprache des gemeinen Lebens ſetzt verſchiedentlich, mit Weglaſſung der Urtheilskraft, bloß den Verſtand und die Vernunft einander entgegen, indem ſie unter jenem das ganze Erkennt-

nißvermögen, und unter dieser die Anwendung des Erkannten auf das Leben versteht. Dieser Sprachgebrauch ist nicht nur von mehreren Philosophen angenommen worden, sondern es hat deren auch gegeben, welche diese Bedeutungen geradezu umgekehrt haben. Wir wollen uns, um jede Verwirrung zu vermeiden, an die eben festgellte Terminologie halten, obgleich es nicht zu leugnen ist, daß für die Wissenschaft, und die Bestimmtheit der Begriffe in derselben, noch eine Unterabtheilung der Vernunft und eine nähere Bezeichnung dieser Unterabtheilungen nothwendig sey, wie die Folge zeigen wird.

Ein Begriff ist dasjenige Product der Denkkraft, wodurch ein Object, ein für sich bestehendes Etwas, vorgestellt wird. In dem Begriffe ist also eine Einheit, das Object desselben wird als ein Ganzes gedacht. Zum Wesen des Begriffes gehört mithin das Bewußtseyn der einzelnen Merkmale nicht, sondern dies hat nur auf die Deutlichkeit des Begriffes Einfluß, indem es das Vorstellungsvermögen in den Stand setzt, das Object dieses Begriffes von allen andern Objecten, durch Beobachtung der Merkmale, zu unterscheiden. Zum Wesen des Begriffes gehört nur, daß erkannt werde, sein Object sey verschieden von allen andern Objecten, selbst vom denkenden Ich; nicht aber, wodurch dasselbe sich unterscheide. Es können mithin Begriffe gedacht werden, ohne daß die Merkmale derselben unterschieden werden, und dies geschieht bei allen dunkeln Begriffen. Die Unterscheidung der Merkmale, mithin die Auflösung des Begriffes in seine Merkmale, ist gar nicht die Sache des begreifenden Verstandes, sondern der Urtheilskraft, welche bestimmt, ob in einem Begriffe ein Merkmal vorhanden sey, ob das letztere als Prädicat, dem ersteren, als Subject, zukomme. Der Verstand löst die Begriffe nicht auf; sondern er stellt sie vor. Dies kann nun dadurch geschehen, daß er die einzelnen Merkmale,

welche ſich ihm präſentirt haben, zuſammenfaßt und ſie in ein Ganzes verbindet; es kann aber auch ſeyn, daß dieſes Ganze ſich ihm ſelber vergegenwärtiget, ohne daß er deſſen Theile vorher wahrgenommen hat. Denn jedes Merkmal, welches der Verſtand wahrnimmt und woraus er, in Verbindung mit andern, einen Begriff conſtruirt, muß doch, um erkannt werden zu können, im Verſtande aufgenommen, ergriffen, empfunden werden, und indem der Verſtand daſſelbe als etwas für ſich beſtehendes wahrnimmt, macht er daraus in demſelben Momente einen Begriff. Daher ſind alle Merkmale nichts anderes, als Begriffe, und aus Merkmalen einen Begriff zuſammenſetzen, heißt nichts anderes, als mehrere ſchon erkannte Begriffe zu einem einzigen Ganzen vereinigen. Wenn dies nun in alle Ewigkeit fortgeſetzt wird, ſo kommen wir immer wieder auf Begriffe, welche durch jede Affection des Verſtandes erſchaffen werden. Man möge Begriffe in ihre Merkmale trennen, oder Begriffe als Merkmale zu einer Vorſtellung verbinden, immer iſt das Product, welches ſich daraus ergibt, wieder ein Begriff, worauf eben die Erweiterung unſerer Erkenntniß beruht. Man unterſcheidet daher die abſoluten Begriffe von den logiſchen. Beides ſind nicht Vorſtellungen verſchiedner Dinge, ſondern die letzteren ſind den erſteren untergeordnet. Die abſoluten Begriffe ſind nämlich die Vorſtellungen ſelber, welche der Verſtand ſich macht, und ſo wie er ſolche ſich macht. Die logiſchen Begriffe aber betreffen nur die Form dieſer Vorſtellungen, nämlich die Art und Weiſe, wie der Verſtand aus mehreren Merkmalen Begriffe zuſammenſetzt. Hier alſo laſſen ſich die Regeln auffinden, nach welchen die Zuſammenſetzung geſchehen muß, um richtig zu ſeyn, und es läßt ſich alſo die logiſche Richtigkeit jedes Begriffes beurtheilen. Die Vorſtellung des Begriffes ſelber aber geſchieht von der Seele, kraft ihrer Natur, in Folge der Empfin-

dungen und Vorstellungen, welche sie empfängt. So wenig wir das Wesen der Seele verändern können, so wenig können wir bewirken, daß sie sich die Vorstellungen anders mache, als sie solche empfängt, und die Logik kann daher nicht direct richtig denken lehren, sondern nur lehren, das schon Gedachte zu prüfen. Aber indirect wird auch hierdurch auf das richtige Denken selber gewirkt, indem, wenn die Unrichtigkeit einer Vorstellung einmal erkannt ist, bei deren Erneuerung auch das Andenken an die Erkenntniß ihrer Unrichtigkeit erweckt und der richtige Begriff reproducirt wird.

Die Affection der Denkkraft kann nun aber entweder durch Einwirkung eines fremden Etwas auf dieselbe, oder durch die Wahrnehmung der eigenen Thätigkeit entstehen. Wenn anders nämlich die denkende Kraft das Vermögen hat, die Veränderungen ihres Zustandes wahrzunehmen — und dies Vermögen muß sie haben, weil sie sich sonst auch der äußeren Eindrücke nicht bewußt werden könnte —; so muß sie auch die Veränderungen wahrnehmen, welche in ihr durch die Ausübung ihrer eigenen Thätigkeit entstehen. Natürlich muß dies in demselben Momente geschehen, wo die Thätigkeit wirksam zu seyn anfängt. Bei allen Vorstellungen daher, welche die Denkkraft, durch die Wahrnehmung ihrer eigenen Thätigkeit, allein durch ihre eigene Kraft erschafft, muß sie zugleich activ und passiv seyn, wie wir dies auch bei dem Bewußtseyn erkannt haben. Das passive Vermögen unserer Seele nun, das Vermögen zu empfinden, nennen wir das Empfindungsvermögen, welches in den Sinn und in die sinnliche oder contemplative Anschauung zerfällt. Durch jenen empfindet die Seele die Eindrücke, welche von außen auf sie gemacht werden; durch diese nimmt sie den Zustand ihrer eigenen Thätigkeit wahr. Da nun, vermöge der Einbildungskraft, Vorstellungen, welche die Seele bereits gehabt hat, derselben zu andern Zeiten wieder vorgestellt werden können, so erhellet daraus,

daß auch die Producte der sinnlichen Anschauung reproducirt und der Seele die Begriffe, welche sie davon gehabt hat, wieder vorgeführt werden können. Sie kann also nicht nur von den Acten ihrer eigenen Thätigkeit sich Begriffe machen, sondern durch die Wiedervorstellung derselben und deren Zusammensetzung neue Begriffe erschaffen. Diese letzteren heißen Begriffe a priori, die ersteren aber Urbegriffe. Diese Urbegriffe müssen daher höchst einfach, die höchsten Gattungsbegriffe und insgesammt subjectiver Natur seyn, denn sie sind Resultate der subjectiven Empfindung. Nur erst durch die Vernunft erhalten sie für uns objective Wahrheit, wenn diese erweist, daß dieselben für alle vernünftige Wesen dieselben seyn müssen.

Aus dieser Geschichte des Begreifens geht zugleich die Nothwendigkeit hervor, warum unsere Seele auf einmal nur einen Begriff haben kann. Denn da der Begriff nichts anders ist, als der Inbegriff aller der einzelnen Empfindungen der Seele, welche durch ihre Kraft in ein Ganzes zusammengefaßt werden und wodurch dieses Ganze von allen andern Objecten unterschieden wird; so ist es ganz undenkbar, daß die Seele zwei Begriffe zugleich empfinden und nicht nur von allen andern Dingen unterscheiden könne, sondern auch unter einander. Jeder dieser beiden Begriffe ist ja ein Du des andern und also in dessen Nichtich enthalten, welches von dem Ich des Begriffes eben durch das Begreifen getrennt wird. Die verschiedenen Eindrücke der mehreren Begriffe würden für den Verstand nichts anderes seyn, als Merkmale eines Begriffes, zu welchem er sie verbände. Denn wir können uns wohl, vermöge der Urtheilskraft, die Merkmale eines Begriffes, und mithin auch deren Verneinung, vorstellen, als Theile eines Begriffes, aber nicht als selbständige Objecte. Dies bezeichnet der Sprachgebrauch sehr gut, durch die Worte: Begriff und Urtheil. Jener begreift, faßt Alles zusammen, dieses zertheilt es in seine

Urbeſtandtheile. Dagegen lehrt uns die Erfahrung, daß die Schnelligkeit, mit welcher die Begriffe und Handlungen der Seele auf einander folgen, ſo außerordentlich iſt, daß ſie oft nicht die Zeit gewinnen kann, ſich des Wechſels der Vorſtellungen bewußt zu werden, und daher ſchnell auf einander folgende Vorſtellungen, als gleichzeitige, mit einander verbindet. Hierauf hat Bendavid das Geſetz der Äſthetik gegründet und daraus die Regeln entwickelt, nach denen die ſchnelle Vergleichung mehrerer Eindrücke unter ſich ſowohl, als mit der Normalvorſtellung erleichtert werden kann.

Die Angabe der Merkmale, woraus ein Begriff beſteht, oder genauer, als deſſen, was in ihm vorgeſtellt wird, heißt die Definition. Um nämlich bei einem andern Menſchen denſelben Begriff entſtehen zu laſſen, welchen ich habe, muß ich nothwendig dieſen Begriff in ſeiner Seele auf die Art entſtehen laſſen, daß ich ihn alles das empfinden laſſe, woraus die Seele ſich denſelben Begriff zuſammenſetzen kann. Ich muß alſo entweder die Merkmale, woraus der Begriff beſteht, den Andern ſelber empfinden laſſen, oder aber ihre Vorſtellung durch ſeine Einbildungskraft bei ihm erneuern. Durch Merkmale mithin, welche dem Andern noch ganz unbekannt ſind, oder welche ich ihn nicht empfinden laſſen kann, iſt es unmöglich, eine Vorſtellung, einen Begriff bei ihm zu erwecken; worin die Urſache liegt, daß eine Menge an ſich richtiger Definitionen anderen Menſchen unverſtändlich ſeyn können.

Da nun aber jeder Menſch auf ſeine Weiſe empfindet, und nur in der Übereinſtimmung des Empfindungsvermögens der Menſchen und der Umſtände, unter denen daſſelbe Object empfunden worden iſt, ein Grund zu finden iſt, daß die Empfindungen verſchiedener Perſonen gleich ſeyn müſſen, ſo erhellet hieraus:

1) daß überall, wo die Nothwendigkeit einer ſolchen Übereinſtimmung nicht zu erweiſen iſt, auch nicht be-

hauptet werden kann, daß die Vorstellungen von demselben Objecte, bei verschiedenen Personen, einerlei seyn müssen. Da nun die Begriffe aus den Vorstellungen abstrahirt werden, so hängt es von der Richtigkeit der letzteren ab, ob die ersteren mit den Objecten, welche sie begreifen, übereinstimmen oder nicht, d. h. ob sie wahr sind oder nicht.

2) Daß sogar bei Empfindungen, zu derselben Zeit und an demselben Orte, die Vorstellungen verschieden seyn können, und daß dies noch weit mehr der Fall bei denen durch die Einbildungskraft erneuerten Vorstellungen seyn muß; woher es kommt, daß die Begriffe, welche ein und dasselbe Wort bei verschiedenen Menschen erweckt, in seinen Unterschieden so unendlich nüanciren und höchst selten ganz übereinstimmen.

3) Daß, je verschiedener die Menschen, ihre äußeren Verhältnisse und selbst die Objecte sind, von denen sie ihre Begriffe abstrahiren, desto abweichender die Begriffe seyn müssen; woraus sich die merklich abweichenden Vorstellungen der Zeitalter und der Völker erklären.

4) Daß ferner Urbegriffe sich nicht anders mittheilen lassen, als dadurch, daß ich den Andern veranlasse, dieselbe Thätigkeit zu beginnen, wodurch jene bei mir zur Erkenntniß gekommen sind, und daß es ihrer Natur nach unmöglich ist, Definitionen von ihnen zu geben, weil in ihnen keine andere Merkmale sind, als meine Empfindung, welche ich nicht einem Andern eintrichtern, sondern ihm höchstens nur beschreiben, d. h. eine sogenannte genetische Definition davon geben kann.

5) Daß von allen Begriffen a priori sowohl Real- als Nominaldefinitionen gegeben werden können. Jene erklären das Wesen der Sache, diese die Eigenschaf-

ten derſelben, d. h. durch dieſe werden die Empfindungen ſelber angegeben, welche die Vorſtellung des Objectes in meiner Seele erregt. Sie ſind alſo Bezeichnungen des ſubjectiven Zuſtandes beim Begreifen; durch jene aber wird angegeben, woraus der Begriff, ſeinem Weſen nach, beſteht, aus welchen anderen Begriffen er zuſammengeſetzt worden iſt. Da nun auf dieſe Weiſe der Begriff, welcher aus anderen zuſammengeſetzt iſt, immer derſelbe bleiben muß, inſofern die zuſammengeſetzten Theile dieſelben bleiben, ſo ergibt ſich hieraus, in wie fern Realdefinitionen objective Wahrheit haben können und haben müſſen. Da in demſelben ferner alle Merkmale, aus denen er geformt worden iſt, angegeben werden, ſo muß die Realdefinition immer daſſelbe ſagen, ſie möge gefaßt werden, wie ſie wolle. Dagegen es ſehr viele Nominaldefinitionen geben kann, deren keine den ganzen Begriff erſchöpfend iſt.

Aber iſt nicht am Ende Urtheilskraft und Vernunft einerlei Vermögen? Sind nicht alle Producte der Vernunft ebenfalls Urtheile? und liegt nicht jedem Urtheile ein Schluß zum Grunde? —

Die Operation beim Urtheile beſteht darin, daß die Seele ſich ſelber beſtimmt, daß ſie erkennt, der Begriff des Prädicats ſey einerlei oder ſey widerſprechend mit einem oder allen Merkmalen in dem Begriffe des Subjects. Darum muß nothwendigerweiſe das Prädicat immer ein Gattungsbegriff und immer von höherem Geſchlechte ſeyn, als der Begriff des Subjectes. In jedem Urtheile werden alſo von Hauſe aus die Begriffe des Prädicats und Subjectes als verſchieden gedacht, als zwei von der Seele beſonders concipirte Begriffe; ſodann aber werden die Merkmale des Subjectbegriffes aufgeſucht, um zu erſehen, ob darunter eins, oder einige oder alle ſind, welche eben den

Prädicatsbegriff ausmachen oder nicht. Im ersteren Falle ergibt sich das Urtheil, daß das Prädicat ein Merkmal des Subjectes sey, d. h. daß es ihm zukomme. Im anderen Falle ergibt sich das Urtheil, daß das Prädicat nicht als Merkmal in dem Begriffe des Subjectes angetroffen werde. In diesem Falle kann es nun seyn, daß unter den Merkmalen des Subjectes solche enthalten sind, welche das gerade Gegentheil des Prädicats aussagen; alsdann ergibt sich natürlich das Urtheil, daß das Prädicat von dem Subjecte nothwendig verschieden sey, denn contradictorische Merkmale können, wie die Logik erweiset, in keinem Begriffe enthalten seyn. Es kann aber auch seyn, daß zwar unter den Merkmalen des Subjectbegriffes der Prädicatbegriff nicht angetroffen wird, daß aber doch auch das gerade Gegentheil des letzteren sich unter den ersteren nicht findet. Alsdann ist kein bestimmtes Urtheil zu fällen, denn man weiß alsdann nicht, ob der Prädicatsbegriff vielleicht eins von denjenigen Merkmalen sey, welche zwar dem Subjecte zukommen, aber wegen der Präcision des Begriffes in denselben nicht aufgenommen sind, oder ob dies nicht der Fall sey.

Diese Zergliederung der Operation des Urtheilens ergibt, daß dieselbe theils durch ein Unterscheiden, theils durch ein Vergleichen der Begriffe des Subjectes und Prädicates vollbracht wird. Diese beiden Verrichtungen der Urtheilskraft werden Scharfsinn und Witz genannt, welche also nichts anderes als wesentliche Bestandtheile der Urtheilskraft sind. Beide sind auch unumgänglich vonnöthen, um Begriffe zu formiren. Denn ein Begriff wird ja durch die Zusammenfassung aller der Merkmale gebildet, wodurch das Object des Begriffes von allen andern Objecten, die wir ebenfalls nur vermöge der Begriffe davon denken können, unterschieden wird, d. h. die Objecte werden verglichen und unterschieden. Die unzertrennliche Wechselwir-

kung des Verſtandes und der Urtheilskraft, indem jener, um zu begreifen, der letztern nicht entbehren kann, dagegen die Urtheilskraft wieder des Verſtandes bedarf, weil ihr ſonſt das Materiale ihrer Thätigkeit, die Begriffe, ermangeln würden; dieſe Cooperation des Verſtandes und der Urtheilskraft beweiſt unwiderſprechlich, daß beide nicht verſchiedene Kräfte in der Seele ſind, welche dieſe getrennt gebrauchen kann, ſondern daß es eine und dieſelbe Kraft iſt, nur verſchieden benannt, je nachdem ſie verſchieden angewendet, auf verſchiedene Art gebraucht wird. Die Urtheilskraft macht die Probe auf die Exempel des Verſtandes, ſo wie die Subtraction die Probe der Addition iſt.

Indem wir urtheilen, nämlich, nehmen wir gerade den entgegengeſetzten Weg, den wir beim Begreifen einſchlagen. Bei dem letzteren faſſen wir alle die Merkmale, wodurch wir das Object des Begriffes unterſchieden haben, in ein Ganzes zuſammen; beim Urtheilen unterſcheiden wir die Merkmale, woraus der Begriff beſteht, um ſie mit einem anderen Begriffe unmittelbar zu vergleichen. Das Reſultat dieſer Vergleichung iſt das Urtheil, deſſen Gründe in der Wahrnehmung ſelber enthalten ſind, daß der Prädicatsbegriff ein Merkmal des Subjectbegriffes ſey oder nicht. Ob dieſe Wahrnehmung gemacht werde oder nicht, kann nur das urtheilende Subject ſelber beſtimmen, und der zureichende Grund jedes Urtheils liegt daher lediglich in der Denkkraft, in dem Scharfſinne und Witze des urtheilenden Individui. Ich urtheile ſo, weil mir der Begriff des Prädicats einerlei oder verſchieden erſcheint mit gewiſſen Merkmalen des Subjectes, oder weil in dem Begriffe des Subjectes, welches in meiner Seele liegt, ſich der Prädicatsbegriff als Merkmal findet oder nicht. Jedes Urtheil iſt daher individuell. Wenn die Vernunft mich lehrt, daß mein Urtheil unrichtig ſey, entweder weil der Begriff des Subjectes, ſo wie ihn meine Seele aufgefaßt

hatte, mangelhaft war, oder weil mein Scharfsinn und Witz bei der Unterscheidung und Vergleichung gefehlt hatten; so werde ich sofort mein Urtheil ändern, weil durch den erhaltenen Unterricht sich meine Wahrnehmung über die Identität des Prädicats mit einem Merkmale des Subjectes verändert hat. Das neue Urtheil aber ist nicht weniger individuell, denn es beruht wieder auf dem Begriffe des Subjectes in meiner Seele und auf der Wahrnehmung meines Scharfsinnes und Witzes.

Wenn ich nun aber mit dieser subjectiven Gewißheit nicht zufrieden seyn, sondern wissen will, ob mein Urtheil auch objectiv wahr sey, so bleibt mir nichts übrig, als dieses Urtheil mit anderen, als wahr anerkannten, Sätzen zu vergleichen, um dadurch mich zu vergewissern, daß die in dem Urtheile enthaltenen Begriffe richtig sind. Ich muß also beide Begriffe des Subjectes und Prädicates mit einem dritten Begriffe vergleichen, welcher ein Gattungsbegriff und also Merkmal des Subjectes, zugleich aber auch unter dem Begriffe des Prädicates enthalten ist. Hierdurch wird mir augenscheinlich, daß das Subject der Conclusion gewiß eins von denjenigen Objecten sey, welchen das Prädicat als Merkmal zukommt, weil das Subject der Conclusion zu der Classe derjenigen Objecte gehört (oder resp. nicht gehört), von denen der Obersatz aussagt, daß sie unter dem Begriffe des Prädicats enthalten (oder resp. nicht enthalten) sind. Also auch die Vernunft, so gut wie die Urtheilskraft, vergleicht das Prädicat mit den Merkmalen des Subjectes, aber nicht unmittelbar, sondern durch Vergleichung beider mit den Merkmalen eines dritten Begriffes. Der zureichende Grund des Urtheils, welches die Conclusion ergibt, liegt mithin nicht darin, daß das urtheilende Subject die Übereinstimmung wahrnimmt, sondern darin, daß das Verhältniß der zu vergleichenden Begriffe durch einen dritten Begriff gefunden und bestimmt

wird. Der zureichende Grund der Urtheile der Vernunft, welche Schlußfolgen sind, liegt daher nicht in dem schließenden Subjecte, sondern außer demselben, in dem Verhältnisse des Mittelbegriffes zu den beiden andern, welche verglichen werden sollen, und ist mithin objectiv. Alle Wesen, welche schließen können, müssen denselben Schluß machen, sobald sie denselben Mittelbegriff anwenden. Es folgt daraus noch nicht, daß jeder Schluß allgemein wahr sey, weil die Begriffe der verglichenen und des vergleichenden Objectes, und die Urtheile, welche daraus in den Vordersätzen gebildet sind, falsch seyn können. Da aber die Vergleichung, mittelst des Schließens, immer fortgesetzt werden kann, bis man auf unumstößliche Vordersätze kommt, so ist die Vernunft dasjenige Vermögen, wodurch allgemein wahre Urtheile erzeugt werden.

Man sieht hieraus, daß auch die Vernunft, um ihre Operation zu machen, die Begriffe und deren Merkmale unterscheiden und vergleichen muß, und sie also, ihrem Wesen nach, aus Scharfsinn und Witz zusammengesetzt ist, wie die Urtheilskraft, daß sie also von dieser nicht dem Wesen, sondern nur der Anwendung nach verschieden ist, und daß beide nur verschiedene Bezeichnungen einer und derselben denkenden Kraft sind, welche sich unterschiedlich äußert.

Eben daher, daß die Urtheilskraft theils mit dem Verstande und in anderer Beziehung mit der Vernunft, gleichartig operirt, ist es gekommen, daß sie gewöhnlich mit einem dieser beiden Vermögen verwechselt wird, und daß die Sprache selbst nicht einmal eine adjective Bezeichnung dafür gebildet hat. Der Mensch wird verständig und vernünftig genannt, aber nicht urtheilskräftig, sondern man muß sagen: er hat ein gesundes Urtheil. Selbst die Sprache bezeichnet auf diese Weise, daß die Producte der Urtheilskraft nicht, wie die der Vernunft, von allge-

meiner, sondern nur von individueller Gültigkeit sind; obgleich die Sprache nicht genau Schlußfolge und Urtheil unterscheidet, sondern auch die Producte der Vernunft Urtheile nennt, wie z. B. die Urtheile der Gerichtshöfe. Hierdurch sind denn auch viele Philosophen zu der zweigliedrigen Eintheilung der Denkkraft bewogen worden, indem sie die Urtheilskraft bald unter dem Verstande, bald unter der Vernunft, nach folgenden Tabellen, begriffen haben:

Denkkraft:

äußert sich durch unmittelbare Unterscheidung und Vergleichung d. Objecte. (Subjective Wahrheit) Verstand. Enthaltend	oder durch mittelbare, durch Zuhülfenehmung eines termini medii. (Objective Wahrheit) Vernunft.

das Vermögen des Zusammenfassens d. Merkmale. Verstand.	der Vergleichung der Begriffe. Urtheilskraft.

Oder Denkkraft ist

das Vermögen zu begreifen. Verstand. (materiell)	Begriffe zu vergleichen. (formell)	
	unmittelbar	mittelbar
	Urtheilskraft.	Vernunft.

Da man aber bei dieser zweigliedrigen Eintheilung immer noch den Unterschied der Urtheilskraft theils von dem Verstande, theils von der Vernunft empfand, so erhielt nun dasjenige Vermögen, mit welchem sie unbewußt und stillschweigend gepaart wurde, Eigenschaften, die weder wesentlich, noch allgemein ihm zukommen; und die Unterscheidung des Verstandes und der Vernunft nach solchen einzelnen, wahren oder vermeintlichen Eigenschaften, erzeugte natürlich, durch die Hinzufügung dieses neuen Un-

terſcheidungsmerkmales, wiederum ganz neue Begriffe von dem Verſtande und der Vernunft. Auf dieſem Wege, z. B., ſind die Gemüthsphiloſophen dahin gekommen, den Verſtand das Vermögen zu Begriffen oder der Wiſſenſchaft, die Vernunft das Vermögen zu Ideen oder des Glaubens zu nennen. Auf dieſe Weiſe konnte der Streit entſtehen, ob der Verſtand oder die Vernunft eine höhere Kraft der Seele ſey, zu deſſen Schlichtung man am Ende auf das Geſchlecht der Wörter ſich berufen hat, ſtatt daß man hätte geſtehen ſollen, daß unter mehreren Äußerungen derſelben Kraft kein abſolutes Rangverhältniß ſtatt finden kann, und daß Verſtand, Urtheilskraft und Vernunft die lebendige Dreieinigkeit im Menſchen iſt.

Eben darum, weil dieſe Eintheilung nicht das Weſentliche betrifft, ſondern nur die äußere Thätigkeit unterſcheidet, müſſen auch die Producte des Verſtandes, der Urtheilskraft und der Vernunft weſentlich von einerlei Beſchaffenheit ſeyn und ſich nur in denjenigen Merkmalen unterſcheiden, welche durch die verſchiedenartige Hervorbringung hinzukommen. Auch das Product der Urtheilskraft, ſo wie der Vernunft, iſt ſeinem Weſen nach ein Begriff. Die Seele ſtirbt nicht, heißt in der Vorſtellung nichts anders, als: die unſterbliche Seele, und zwar dergeſtalt, daß die beiden Begriffe: unſterblich und Seele, nicht als für ſich beſtehend, ſondern als in ein Object vereiniget, als eine einzige Vorſtellung, als ein einziger Begriff gedacht werden. Der Unterſchied der Urtheilskraft und der Vernunft vom Verſtande beſteht alſo lediglich darin, daß der letztere, das Allgemeine in dem Begriffe aus dem vorgeſtellten Individuellen abſondernd, jenes zuſammenfaßt, dagegen die Urtheilskraft und Vernunft aus ſchon vorhandenen Begriffen neue bildet, indem jene durch Auflöſung der Merkmale des Subjectes, deren Verhältniß zum Prädicate einſieht, dieſe aber mit dem neuen Begriffe, welchen ſie vermittelſt

des Schlusses bildet, noch das Merkmal der Zuverläßigkeit verbindet, indem sie einsieht, daß dieser Begriff aus dem Daseyn anderer folge. Es ergibt sich hieraus, daß der Verstand neue Begriffe a priori nur durch Hülfe der Urtheilskraft und der Vernunft erlangen kann, weil neue Begriffe a priori nur dadurch entwickelt werden können, daß zu einem schon vorhandenen Begriffe Merkmale hinzugefügt oder davon getrennt werden, welches eine Auflösung der Merkmale eines Begriffes und deren Vergleichung voraussetzt. Die innere Ausbildung und Bereicherung des Verstandes, a priori, kann mithin nur vermittelst der Urtheilskraft und Vernunft erfolgen.

Wie aber auch das Erkenntnißvermögen thätig sey, so würde dasselbe weder Begriffe, Urtheile, noch Schlüsse formiren können, wenn nicht die Seele das Vermögen besäße, aufzumerken und zu abstrahiren. Denn bey jeder Vorstellung merkt die Seele nur auf diejenigen Merkmale, aus welchen die Vorstellung zusammengesetzt wird, und welche eben daher diesen Namen haben, und sie zieht ihre Aufmerksamkeit ab von allen andern Gegenständen, welche in die Vorstellung nicht aufgenommen werden. Man kann dies vorzüglich deutlich beobachten bei dem Verfahren der Urtheilskraft. Sie muß von allen anderen Begriffen, welche in der Vorrathskammer des Gedächtnisses liegen, abstrahiren und ihre Aufmerksamkeit nur auf diejenigen richten können, welche sie vergleichen will, um gerade dies Urtheil fällen zu können; ja sie muß sogar von den übrigen Merkmalen des aufgelöseten Subjectbegriffes zu abstrahiren vermögen, indem sie die Gleichheit des Prädicates mit einem Merkmale des Subjects empfindet, oder mit andern Worten, indem sie jenes in diesem wiederfindet. Die Urtheilskraft setzt also das Vermögen der Aufmerksamkeit und der Abstraction, als vorhanden, voraus. Beide sind eine und dieselbe Thätigkeit, nur verschieden bezeichnet in Rücksicht

der Objecte, welche sie betrifft. Indem ich aufmerke, abstrahire ich, und umgekehrt. Dieses Vermögen nun muß bei allen Vorstellungen angenommen werden, welche die Seele macht. Auch selbst dunkle Vorstellungen deren man sich nicht bewußt ist, würden ohne Aufmerksamkeit und Abstraction, in das allgemeine Chaos der Objectlosigkeit verschwinden, daraus nicht abgesondert werden können, mithin nicht existiren. Nur der Grad ihrer Thätigkeit kann verschieden seyn, sowohl vom Bewußtseyn abwärts, als aufwärts. Denn das Bewußtseyn ist nichts anderes, als derjenige Grad von Aufmerksamkeit, welcher stark genug ist, von der sinnlichen Anschauung der Seele empfunden zu werden. Je mehr Aufmerksamkeit auf einen Gegenstand verwendet wird, desto lebhafter muß auch das Bewußtseyn davon werden.

Vernunft ist uns also im Allgemeinen das Vermögen, zu schließen. Wir werden aber bald sehen, daß eben durch diese Kraft, je nachdem solche synthetisch oder analytisch angewandt wird; die Vernunft in zwei sehr verschiedenen Wirkungen für uns bedeutend und nützlich wird. Wir haben nämlich schon oben gesehen, daß es verschiedene Grade der Gewißheit gibt (Cap. I. S. 48), und jedes Urtheil ist mithin gewiß oder nicht. Nun kann die Seele ein Urtheil, von dessen Gewißheit sie sich noch nicht überzeugt hat, mit anderen vergleichen, und mit diesen Vergleichungen fortfahren, bis sie auf den Satz des Selbstbewußtseyns oder doch auf solche Sätze, welche sie, als aus diesem entspringend, schon als wahr erkannt hat, zurückkommt, wodurch sie in den Stand gesetzt wird, zu bestimmen, ob das fragliche Urtheil damit übereinstimmt oder aber widerspricht. Auf diese Weise ist es die Vernunft, welche uns die Wahrheit und Gewißheit jedes aufgestellten Satzes kennen lehrt. Sie ist unsere Führerin im ganzen Gebiete unserer Erkenntniß. Ob die Begriffe richtig gebildet, ob die Urtheile,

welche wir fällen, wahr sind, können wir nur durch Hülfe der Vernunft erkennen und uns darüber vergewissern. Sie ist es, die uns durch die Labyrinthe des Irrthums und der Ungewißheit hindurch leitet und uns der Würde der Menschheit theilhaftig macht.

In so fern die Vernunft sich damit beschäftiget, durch fortgesetzte Schlüsse die Wahrheit und Übereinstimmung aller Vorstellungen zu prüfen und festzustellen, wollen wir sie künftig die consequente Vernunft, zum Gegensatze der vagen Vernunft, nennen, wodurch wir die Vernunft bezeichnen, in so fern sie bloß das Vermögen, zu schließen, ist, ohne durch fortgesetztes Schließen die Consequenz ihrer Schlüsse zu begründen.

Die Vernunft prüft jedoch nicht bloß, sie ist auch selbst die Schöpferin einer unendlichen Menge von Wahrheiten, welche unsere Erkenntniß bereichern, indem sie anerkannte Urtheile mit einander vergleicht und daraus neue Schlüsse zieht. Auf diese Weise fährt sie fort, ohne daß wir Gränzen zu bestimmen vermöchten, wo diese Vergleichung nicht mehr statt finde; auf diese Weise klärt sie unsere Erkenntniß auf, bereichert unser Wissen und erschafft Wissenschaften.

Dieser große Umfang des Gebietes macht es, daß wir vorzüglich auf unsere Vernunft uns zu Gute thun, uns vernünftige Wesen zu seyn rühmen. Die Ausdrücke, verständig und vernünftig, werden in unserer Sprache nicht auf eine gleiche Sphäre des Begriffes bezogen, wie aus ihren Negationen erhellet. Unvernünftig ist der, oder das, was mit der Vernunft sich nicht verträgt; unverständig der, welcher nicht das gewöhnliche Maß von Verstand hat, und verständig derjenige, welcher so viel oder noch mehr Verstand zeigt, als gewöhnlich ist. Der Grund hievon liegt in der Consequenz der Vernunft. Was der Vernunft widerspricht, kann niemals vernünftig seyn, und umgekehrt.

Es kann daher keine Grade des Vernünftigen geben, wohl aber des Verständigen, weil ein Verstand mehr begreifen kann, als der andere. Hieraus wird auch klar, warum die Vernunft auf Allgemeinheit Anspruch machen kann, warum die Forderung gerecht ist, daß dasjenige, was die Vernunft billiget oder verwirft, durchaus von allen vernünftigen Wesen gebilliget oder verworfen werden müsse. Denn da ihr Geschäft kein anderes ist, als die Vergleichung von Urtheilen und die Bemerkung des durch diese Vergleichung sich ergebenden Resultates, so muß dieses bei allen Wesen, welche schließen und das Resultat bemerken können, d. h. welche Vernunft haben, durchaus das nämliche seyn. Der Grund davon ist der, daß die Operationen der Vernunft nicht materiell, sondern rein formell sind, und weil die Gewähr, der zureichende Grund der Wahrheit ihrer Producte, außer ihr liegt und objectiv ist. Für sie ist es ganz gleich, welche Objecte in den verglichenen Sätzen vorkommen; nur ob sie mit einem dritten vergleichbar sind, das ist ihr Kummer. Darum kann kein Unterschied in den Gesetzen der Vernunft seyn, die vernünftigen Wesen mögen sonst noch so verschieden seyn, indem diejenigen Sätze, worauf am Ende jede Vernunft zurückkommen muß, nämlich die aus dem Bewußtseyn selbst entspringenden Urgesetze des Denkens, bei allen vernünftigen Wesen dieselben seyn müssen, weil Bewußtseyn ohne Vernunft nicht denkbar ist (§. 6. der Einl.). Nur in Ansehung des Umfanges der Vernunft, in Ansehung der Menge der Vergleiche, welche sie zu übersehen und auf einmal zu fassen im Stande ist, und in Ansehung der Geschicklichkeit, diejenigen Sätze zu wählen, welche zu dem vorgesteckten Ziele den Weg erleichtern und verkürzen, kann ein Unterschied statt finden; in den Resultaten selber niemals. Die Forderung der Allgemeinheit kann nicht in eben dem Maße an den Verstand und an die Urtheilskraft gemacht werden. Der erstere ver-

fährt nicht bloß nicht formell, sondern er liefert oder verarbeitet selbst das Materiale, welches sich in den Werken seiner schaffenden Kraft befindet, und die Urtheilskraft verfährt ebenfalls ganz individuell. Man darf nur die gewöhnlichen Bezeichnungen in den verschiedenen Logiken mit Augen betrachten, sey es nun die Lambert'sche oder die noch sinnreichere Maaßische, um zu sehen, daß der Verstand das Materiale gibt, mit dessen Zusammenstellung, mithin mit etwas bloß Formellem; sich die Urtheilskraft und Vernunft beschäftiget. Darum ist die Bemerkung, welche Herr Weiß macht, sehr richtig: daß die Vernunft, als denkendes Vermögen, nicht an Raum und Zeit gebunden ist; sondern mit jedem Momente ihres Wirkens nur in die Zeit eintritt (NB. insofern sie endlich ist). Mit anderen Kraften, mit einer anderen Construction, kann daher ein anderer Verstand und eine andere Urtheilskraft ganz anderes begreifen und urtheilen, als mein Verstand und meine Urtheilskraft; Erfahrungen, die wir täglich machen und worüber wir uns gar nicht wundern, weil wir dunkel empfinden, daß es so seyn müsse. Aus dem Verstande selber und aus der Urtheilskraft ist keine Nothwendigkeit abzuleiten, daß jedes andere Wesen dieselben Merkmale zu einem Begriffe zusammenfassen und zwei Begriffe auf dieselbe Art mit einander verbinden müsse, wie ich es thue. Nur erst die Vernunft construirt die Regeln, welche nicht übertreten werden dürfen, ohne falsche Begriffe und falsche Urtheile zu bilden. Sie lehrt uns aber nicht, wie wir begreifen und urtheilen sollen, wie wir handeln müssen, um einen Begriff und ein Urtheil zu machen, sondern sie sagt uns nur, welche Fehler in den fertigen Begriffen und Urtheilen nicht angetroffen werden dürfen, wie sie also beschaffen seyn müssen, um von der Vernunft gebilliget zu werden. Jenes kann sie auch nicht lehren, theils weil die Vernunft den Verstand und die Urtheilskraft voraussetzt

(d. h. um ſchließen zu können, müſſen der Vernunft ſchon Begriffe und Urtheile geliefert werden), theils weil die Vernunft, welche nur formell operirt, auch nur die Formen der Beſtandtheile ihrer Thätigkeit, nicht das Materielle derſelben, beſtimmen kann.

Die Vernunft ſichert uns daher bloß, daß wir nicht falſche für richtige Begriffe und Urtheile halten; ſie ſichert uns, daß kein vernünftiges Weſen die von ihr gebilligten Begriffe verwerfen und verabſcheuen könne, ſondern, daß uns zugegeben werden muß, daß wir die Merkmale des Begriffes richtig zuſammengeſtellt und die Begriffe im Urtheil richtig verbunden haben. Aber ſie gebietet der Seele nicht, was ſie vornehmen und thun müſſe, um einen Begriff und ein Urtheil zu machen; und hierin können alſo alle Weſen, welche Verſtand und Urtheilskraft beſitzen, von einander abweichen. Sie dürfen nicht gegen die Geſetze der Vernunft verfahren und ſchaffen; aber ſie können, ohne dieſe Geſetze zu verletzen, ſowohl in Anſehung des Umfanges, des Inbegriffs der zu verbindenden Materie, als in Anſehung des Verfahrens der Zuſammenſetzung (maniement) nach ganz verſchiedenen Regeln und jeder nach ſeiner Individualität zu Werke gehen. Der Erzengel Gabriel z. B., deſſen Exiſtenz vorausgeſetzt, würde unſtreitig ganz anders begreifen, meiſtentheils anders urtheilen, als wir; aber die Schlüſſe der Vernunft können in ihm keine anderen ſeyn, als in uns. Die Vernunft, ſagt Herr Weiß, erkennt kein Naturgeſetz in ſich; ſie wird ſich ſelbſt zum Geſetze. Das letztere iſt wahr, nicht das erſtere. Unſere Vernunft kann freilich nur unter der Vorausſetzung des Verſtandes und der Urtheilskraft thätig ſeyn, von welchen ſie das Materiale ihrer Verrichtungen erhält; die Denkgeſetze der Urtheilskraft ſind auch die Denkgeſetze der Vernunft, von denen ſie ſich nicht losmachen kann. Aber wenn die Urtheilskraft ſich nach ihnen aus ſubjectiver Nothwendigkeit

richtet, so folgt die Vernunft ihnen zwar auch unwillkührlich, aber mit Freiheit, weil sie deren Übereinstimmung unter sich einsieht und anerkennt. Ja mit Hülfe der Vernunft blicken wir über die Schranken hinaus, welche, durch die Organisation unseres Verstandes und unserer Urtheilskraft, unserer Erkenntniß gesetzt sind. Denn durch ihr fortgesetztes und gränzenloses Schließen kommt sie dahin, uns zu überzeugen, daß es noch Zwecke gebe und Objecte dafür, welche zwar mit unserm Selbstbewußtseyn sich vertragen und mit ihm nothwendig existiren müssen, aber nicht in ihm enthalten sind, und darum vom Verstande auch nicht begriffen werden. Die Vernunft läßt uns die Merkmale dieser Objecte einsehen, aber der Verstand hat nicht die Kraft, sie zusammen zu fassen und in einen Begriff zu bringen. Solche Erkenntnisse nun, wovon wir zwar die Merkmale aufzählen, aber sie uns nicht als ein Ganzes vorzustellen vermögen, heißen Ideen. Für solche Ideen gibt es kein Object in unserem Verstande, obgleich wir die Nothwendigkeit der Existenz desselben begreifen. Da die Empfindung jeder Mangelhaftigkeit und Unvollkommenheit, jedes Unvermögens unangenehm ist, so bemüht sich auch die Seele, diesen Zustand zu entfernen, indem sie alle ihr Vermögen aufwendet, sich die Idee, wo möglich, in einem Objecte vorzustellen, welches dadurch geschieht, daß die Einbildungskraft zu den einzelnen Merkmalen, woraus die Idee besteht, solche Begriffe reproducirt, welche denselben am ähnlichsten sind. Das aus diesen Bildern zusammengesetzte Ganze wird dann als Object der Idee vorgestellt, und heißt ein Ideal. Je weniger Merkmale in einer Idee sich befinden, welche für unsern Verstand unbegreiflich sind, desto übereinstimmender wird das Ideal mit der Idee seyn. Es geht aber hieraus hervor, daß, so wie jedes dargestellte Ideal noch nicht dem idealen Bilde in der Seele gleichkommen wird, noch viel weniger je das Ideal die Idee erreichen

kann. Sie bleibt ein Eigenthum der Vernunft. Hiernach ist es sehr wahr, wenn man sagt: die Vernunft ist das Vermögen der Ideen. Aber als Definition taugt dieser Satz nicht, weil er viel zu eng ist, und weil zu enge Begriffe zu unvermeidlich unrichtigen Urtheilen führen.

Was für den einen Verstand Idee bleibt, kann für einen kräftigern Verstand Begriff werden, je nachdem das Maß ihrer Kräfte verschieden ist.

Indem ferner die Vernunft sich damit beschäftiget, die Wahrheit und Gewißheit aller Gegenstände und Begriffe dadurch zu erkennen, daß sie dieselben auf schon anerkannte Wahrheiten zurückführt, erforscht sie zugleich den zureichenden Grund aller Dinge. Aus ihrer eigenen Wahrnehmungsart gehet hervor, daß sie bei jedem Gegenstande sich die Fragen aufwerfen müsse: warum und wozu? Denn entweder stellt sie den Gegenstand in die Conclusion, und dann sucht sie die Vordersätze, mittelst deren Hülfe sie zurückgeht bis auf diejenigen Wahrheiten, wodurch der Gegenstand der Untersuchung begründet wird; oder sie stellt diesen Gegenstand in einen der Vordersätze und folgert daraus weiter. Ursache und Wirkung sind also Wechselverhältnisse, welche genau das Verfahren der Vernunft bezeichnen, und welche sie also, indem sie sich selbst erkennt, auch als nothwendig in jedem Gegenstande ihrer Thätigkeit erkennen muß. Jedes Object muß daher eben sowohl als Ursache, denn als Wirkung gedacht werden können. Jedes Ding hat seine Ursache, und jede Ursache ihre Wirkung. Dieß ist so wahr, daß die Vernunft sich nicht einmal beim Selbstbewußtseyn, obgleich dasselbe die Quelle und der Grund alles ihres Wissens ist und seyn muß, beruhiget, sondern sich bemüht, die Ursachen desselben zu ergründen, und um deswillen die Natur und die Eigenschaften des Wesens zu erkennen, welches sich bewußt ist. Man sieht leicht ein, daß sie durch diese Bemühung noch nicht

die Gränzen des philosophischen Wissens überschreitet, indem es etwas Anderes ist, die Ursache eines Objectes ausspähen, etwas Anderes, die Ursachen meiner Wissenschaft von diesem Objecte ergründen, und jene Beschäftigung innerhalb der Schranken geschehen kann, welche das Bewußtseyn meinem Denkvermögen gesetzt hat.

Man sieht aber auch zugleich ein, daß, da die Ursachen und Wirkungen in allen Dingen von der Vernunft erkannt werden, dieselben nicht nur für alle vernünftigen Wesen dieselben seyn müssen, sondern daß auch die Ursachen und Wirkungen aller derjenigen Objecte, welche die Vernunft selber erschaffen hat, niemals einander widerstreiten und aufheben können. Denn die Vernunft kennt gar keinen Widerspruch oder Streit. Ihre Beschäftigung besteht nur in Vergleichungen, in der Aufsuchung der Übereinstimmung. Das Widersprechende kennt sie nur negativ, nur als ihrer Natur fremd, als von ihr verworfen. Alles also, was sie gebilliget oder selber entwickelt hat, muß, mit seinen Ursachen und Wirkungen in Harmonie und Übereinstimmung stehen. Die Übereinstimmung der Vorstellung mit dem Vorgestellten begründet die Wahrheit der ersteren. Wo die Vernunft in ihren Verrichtungen consequent verfährt, muß sie Wahrheit ergründen. Auch hienieden schon gibt es Wahrheit für uns, und es ist eine falsche Bescheidenheit, mit Joh. v. Müller zu sagen: Die Wahrheit ist in Gott, uns bleibt das Forschen! Jeder Widerspruch kann nur scheinbar seyn, und muß in einem Fehler oder Irrthume seinen Grund haben. Der gewöhnlichste Fehler, welcher hiebei begangen wird, ist der, daß Objecte, deren Vernunftmäßigkeit, oder was gleichviel ist, vernunftgemäße Existenz nur bedingt zugestanden ist, hiernächst als unbedingt und uneingeschränkt angenommen, daß also die Gegenstände aus ihrer vernunftgemäßen Subordination und Coordination herausgerissen werden. Hieraus ist die Noth-

wendigkeit deſſen zu erkennen, was in der Vorrede bemerkt worden iſt, daß der ganze Inbegriff des menſchlichen Wiſſens einem Baume gleicht, der aus dem Bewußtſeyn entſpringt, deſſen Stamm die Urbegriffe und Grundſätze des Denkens bilden, der hiernächſt zwar in unendlich viele Zweige ſich zertheilt hat, von denen jeder jedoch nur vermittelſt eines Hauptaſtes aus dem gemeinſchaftlichen Stamme entſproſſen iſt. Die einzelnen Wiſſenſchaften dürfen ſich daher niemals widerſprechen, und es iſt unvernünftig, in der einen etwas zu behaupten, was die andere verwirft. Nur hypothetiſch können Unterſuchungen dieſer Art vorgenommen werden, durchaus nicht kathegoriſch.

Wenn nun gleich Urſachen und Wirkungen, welche ſolches wirklich ſind — denn auch darin irren wir oft, daß wir für Urſache oder Wirkung halten, was es nicht iſt (die Pſychologie lehrt uns dieſe Producte des analogon rationis kennen und die Logik ſie vermeiden) — immer nothwendig dieſelben ſeyn müſſen; ſo unterſcheidet die Vernunft doch mit Recht die nothwendigen und die zufälligen. Die letzteren ſind nämlich ſolche, welche nur dann eintreten, nur dann wirklich werden, wenn gewiſſe Vorausſetzungen eintreten, gewiſſe andere Dinge coexiſtiren. Wenn nämlich alsdann die coexiſtirenden Dinge auf einander einwirken, ſo können die Urſachen und Wirkungen eines jeden entweder von der Beſchaffenheit ſeyn, daß ſie eine Gelegenheit der Verwirklichung der Urſachen oder Wirkungen des anderen Gegenſtandes abgeben, oder aber ſie können auch von der Beſchaffenheit ſeyn, daß ſie die Verwirklichung der anderen ganz oder zum Theil verhindern. Wenn z. B. die Fenſterſcheiben gefrieren, ſo iſt das eine zufällige Wirkung der Kälte, welche nicht vorhanden ſeyn würde, wenn nicht Feuchtigkeit an den Fenſtern vorhanden geweſen wäre. Wenn Tobias, nach der Erzählung der Bibel, blind wurde, ſo war der Vogel, der ſich über

ihm erleichterte, eine zufällige Ursache seiner Blindheit. Wenn das Seil eines gut gefüllten Luftballons sich in den Ästen eines Baumes verwickelt, so sind diese eine zufällige Ursache, daß der geschickte Luftschiffer nicht die Erwartungen der Zuschauer befriediget ꝛc. Die Bezeichnung des Zufalles bei diesen Ursachen und Wirkungen geschieht, wie leicht erkannt wird, hier nicht in objectiver Beziehung; denn in dieser sind die respectiven Ursachen und Wirkungen nicht zufällig, vielmehr sind, da jedes Ding seine nothwendige Ursache und Wirkung haben muß, mithin auch die Coexistenz zweier oder mehrerer Dinge, dieselben durchaus nothwendige Ursachen oder Wirkungen der Coexistenz eben dieser Dinge und der gegenseitigen Einwirkung ihrer Eigenthümlichkeiten. Aber in subjectiver Beziehung auf die sie erkennende Vernunft werden sie mit Recht zufällig genannt. Denn die menschliche Vernunft hat es nicht in ihrer Gewalt, die Coexistenz aller zusammenwirkenden Dinge zu bestimmen, indem nicht die Dinge selbst, sondern nur ihre Vergleichung, und vermittelst derselben ihre Erkenntniß, der Vorwurf der Thätigkeit der Vernunft sind; für sie also ist die Coexistenz der Gegenstände, so wie die Ursachen und Wirkungen, welche aus dieser Coexistenz entstehen, auch rein zufällig. Wenn die menschliche Vernunft aus der Natur der Dinge eine Nothwendigkeit der Coexistenz derselben erkennt, so hören die bis dahin für zufällig gehaltenen Ursachen und Wirkungen auf, für die Vernunft zufällig zu seyn; sie erkennt solche nun ebenfalls als nothwendig existirend. Wo dies aber nicht der Fall ist, da bleiben auch die Ursachen und Wirkungen für die Erkenntniß der Vernunft zufällig. Da wir nun endliche Wesen sind, welche die Natur aller Dinge nicht ergründen und uns solche größtentheils nur unter den willkührlichen Verhältnissen des Raumes und der Zeit vorstellen können; so

vermögen wir auch nicht, den Zusammenhang aller Dinge zu übersehen und die Producte ihrer wechselseitigen Einwirkungen zu bestimmen, noch die Ursachen der dadurch hervorgebrachten Erscheinungen anzugeben. Nur so weit das Gebiet unserer Vernunft reicht und sie die Objecte erkennt, vermag sie diese Wechselwirkung anzugeben, jedoch so, daß auch hier der Einfluß aller der Gegenstände unberechnet bleibt, welche der Aufmerksamkeit, d. h. dem Bewußtseyn zur Zeit der vorgenommenen Überlegung, entschlüpfen. Denn weder in dem Verstande, noch in der Urtheilskraft, noch in der Vernunft liegt ein Grund, uns alle Gegenstände vorzustellen, welche bei der anzulegenden Berechnung von Einfluß sind. Der Verstand construirt die Begriffe einzeln, unsere Urtheilskraft verbindet deren zwei, und die Vernunft vergleicht zwei Urtheile. Das Auffassen mehrerer Gegenstände, und ihre Betrachtung und Untersuchung, kann also von uns nur successiv geschehen, nicht auf einmal, und es folgt hieraus die Unmöglichkeit der Berechnung der Wechselwirkung aller Gegenstände. Eine neue Schranke unserer Einsicht und unserer Vollkommenheit, welche wir nicht zu überspringen vermögen!

Man darf hiergegen sich nicht auf das Beispiel des Julius Cäsar berufen, welcher sieben Schreibern zugleich Briefe über verschiedene Gegenstände dictirte. Auch er hielt diese Gegenstände nicht neben einander und zugleich vor den Spiegel seiner Aufmerksamkeit, sondern es war bloß die Stärke und die Schnelligkeit seines Gedächtnisses, welche ihm jene Verrichtung möglich machten. Die Stärke des Gedächtnisses, welche sich bei ihm auch in der unendlichen Menge Namen seiner Soldaten bewährte, die er kannte, dadurch, daß dasselbe zuversichtlich nicht nur die Gegenstände, worüber dictirt wurde, sondern auch genau den Punct festhielt, bis zu welchem der Dictirende gekommen

war; die Schnelligkeit, daß es ihm gestattete, im Augenblicke des Wollens sich desjenigen Gegenstandes zu erinnern, worüber er dictiren wollte, und damit nach Gefallen zu wechseln.

In der Natur unserer Vernunft und ihrer Beschränktheit also ist der Unterschied zwischen nothwendigen und zufälligen Ursachen und Wirkungen gegründet. Die letzteren kann sie nicht durch sich selbst erkennen, sondern nur erst, wenn die Coexistenz verschiedener Objecte sie darauf aufmerksam macht, kann sie sich Rechenschaft davon geben, ob es nicht bloß scheinbar, in Kraft der Trugschlüsse des Vernunftähnlichen, sondern wirklich Ursachen und Wirkungen sind.

Wäre es nun möglich, das irgend ein Object immer bloß zufälligerweise, und niemals nothwendigerweise, als Ursache oder als Wirkung erkannt werden könnte, so könnte ja der Fall eintreten, daß die Seele sich dieses Object vorstellte, ohne es in ihrer Macht zu haben, diejenigen Zufälle herbeizurufen, welche eben dieses Object als Ursache oder Wirkung erkennen lassen. Es müßte also möglich seyn, daß die Vernunft sich irgend ein Object denken könnte, ohne gewiß zu seyn, ob dasselbe auch Ursache und Wirkung seyn könne. Dies ist aber unmöglich, wie wir vorher gesehen haben, weil es die Thätigkeit der Vernunft, mithin das Denken selbst, aufheben hieße. Es muß mithin in jedwedem Gegenstande nothwendig eine Ursache und Wirkung enthalten seyn; jedweder Gegenstand muß seine nothwendige Ursache und Wirkung haben, welche die Vrrnunft erkennen und aus eigener Kraft ergründen kann. Eben diese Nothwendigkeit, welche in der Wirkung enthalten ist, unter einem abstracten Begriffe gefaßt, ist es, was wir den Zweck des Gegenstandes nennen.

Alles mithin, was die Vernunft erkennen kann, muß keinen Zweck haben, und es ist unvernünftig, sich irgend

etwas als zwecklos zu denken. Vernünftig und abzweckend sind demnach Wechselbegriffe. Da nun die Resultate der Vernunft allgemein sind, so muß auch der Zweck jedes Dinges für alle Vernunftwesen derselbe seyn, mit anderen Worten, jeder Zweck eines bestimmten Gegenstandes ist unveränderlich und nothwendig.

Für eine vollkommene Vernunft, welche den Zusammenhang aller Dinge zu übersehen vermag, kann jede Handlung, jede Sache, jedes Object des Denkens nur einen und immer denselben Zweck haben. Für eine unvollkommene Vernunft aber gibt es mehrere Zwecke für eine und dieselbe Sache, weil der Zusammenhang mit allen anderen Dingen nur successive durchgedacht werden kann, und mithin die Nothwendigkeit der Wirkung auf jeden einzelnen Gegenstand besonders bestimmt, begriffen und bezeichnet wird. Daher kann es für uns Hauptzwecke und Nebenzwecke geben, d. h. wir können bestimmen, daß es Zweck ist, eine gewisse Wirkung hervorzubringen, daß aber die Erreichung anderer Wirkungen auf andere Gegenstände zugleich beabsichtiget werde, da sie neben jener Wirkung bestehen und solche nicht aufheben. In Bezug auf das wirkende Wesen ist es nur eine einzige Wirkung, und in ihm nur ein Zweck, obgleich wir es, in Bezug auf die bewirkten Gegenstände, uns als Mittel zu mehreren Zwecken vorstellen müssen.

So wie die Wirkung sich zur Ursache verhält, so verhält sich der Zweck zum Grunde. Der Grund ist die nothwendige Ursache des Zweckes, und der letztere die nothwendige Folge seines Grundes. Objecte, in welchen der Grund ganz oder zum Theil existent dargestellt wird, heißen die Mittel.

In Ansehung aller Gegenstände der Erfahrung vermögen wir, zufolge der Unvollkommenheit unserer Einsicht, nicht, ihren allgemeinen Zweck anzugeben, nach welchem sie in der Reihe aller Wesen stehen, sondern nur immer in-

dividuelle Zwecke in Beziehung auf gewisse Gegenstände. Dagegen sind wir im Stande, den Zweck derjenigen Gegenstände zu bestimmen, welche aus dem Bewußtseyn erkannt werden, weil sie alle auf dieses zurückgebracht werden können und in diesem ihre gemeinschaftliche Wurzel haben, mithin die aus dem Bewußtseyn selber entwickelte Erkenntniß auch den Zusammenhang aller in dem Bewußtseyn enthaltenen Gegenstände dadurch zu übersehen vermag, daß sie solche insgesammt unter Gattungsbegriffen zusammenfaßt, deren Wesen aus dem Bewußtseyn selber schon durch die Bildung dieser Begriffe erkannt worden ist.

Alle diejenigen Eigenschaften eines Objectes, welche Mittel zur Erreichung seines Zweckes sind, werden Realitäten genannt; dagegen solche Eigenschaften, welche den Zweck verhindern, Unvollkommenheiten heißen. Diese werden gewöhnlich wieder eingetheilt in Mängel und Unvollkommenheiten im engeren Sinne, je nachdem bloß eine Eigenschaft, welche zur Erreichung des Zweckes beiräthig ist, fehlt, oder je nachdem eine Eigenschaft vorhanden ist, welche der Erreichung des Zweckes neue Hindernisse in den Weg legt. Daß z. B. unsere Vernunft in so vielem Betrachte beschränkt ist, ist ein Mangel der menschlichen Natur; daß wir aber sinnlich sind, und durch unsere Sinnlichkeit die Vernunft oft außer Thätigkeit gesetzt wird, ist eine Unvollkommenheit. Hieraus ergibt sich, daß Mängel und Verneinungen (Negationen) keinesweges gleichbedeutend sind. Alle Unvollkommenheiten, im engeren Sinne, sind positive Eigenschaften, und deren Abwesenheit und Verneinung also wahre Realitäten. So ist es eine Realität eines Kochgeschirres, daß es nicht porös ist, und eine Realität in Gott, daß er unmöglich Gefallen am Bösen haben, noch dasselbe wollen kann. Jede Negation ist, wie Herr Weiß sich ausdrückt, eine unendliche Bejahung Indessen ist es immer uneigentlich gesprochen, wenn man eine bloße Ver-

neinung eine Eigenschaft nennt. Denn die contradictorisch entgegengesetzte Eigenschaft ist es eigentlich, welche damit negativ bezeichnet und ausgesprochen wird. Diese ist vorhanden und ein Theil des Wesens der Sache; die Negation ist nur eine nothwendige Folge davon, weil contradictorische Merkmale sich nicht vereinigen lassen. Etwas verneinen, heißt schon, es als nicht existent anerkennen, und von einer Sache bloß eine Eigenschaft verneinen, heißt also eigentlich, von ihrem Wesen gar nichts sagen. Alle Realitäten müssen daher positive Eigenschaften seyn; ein Satz, der etwas ganz anderes sagt, als alle positiven Eigenschaften sind Realitäten.

Hieraus ergibt sich, daß Herr Steinbart zwar in der Sache selbst Recht hat, daß es aber nicht philosophisch richtig ausgedrückt ist, wenn er sagt: »Alle wesentlichen Bestimmungen der endlichen Dinge, auch die Einschränkungen derselben nicht ausgenommen, sind Vollkommenheiten, weil sie zusammenwirken, daß ein positives Etwas dargestellt wird. So z. B. könnten drei Linien keinen Triangel bilden, wenn sie unendlich wären.« Vollkommenheiten sind die Einschränkungen nicht, sondern nothwendige Folgen positiver Eigenschaften, die zum Wesen des Dinges gehören. Durch jenen Satz wird daher auch die weitere Folgerung nicht bewiesen, welche gezogen ist: daß alle möglichen und wirklichen Dinge eine wesentliche Güte und Vollkommenheit haben. Denn aus bloßen Negationen wird nichts Wirkliches. Der Satz selbst aber ist wahr, weil jedes von der Vernunft als möglich erkannte oder wirkliche Ding etwas Positives seyn, ein Wesen und einen Zweck haben muß, die Vernunft aber dafür keinen Zweck denken darf, der unvernünftig, mithin absolut schlecht wäre. In dieser Beziehung ist es wahr, das die Welt die beste Welt sey, denn auch sie muß einen vernünftigen Zweck haben, der aus ihrer Beschaffenheit hervorgeht, und sie wäre nicht diese

Welt, wenn sie anders beschaffen wäre. Das heißt aber nicht, es könne nichts Vollkommneres gedacht werden, als diese Welt und was in ihr ist. Eben so wahr ist es, daß Vieles, was an sich ein unleugbares Übel ist, im Zusammenhange mit anderen Bestimmungen, einen positiven und guten Zweck befördern kann, und daß alle Übel und Unvollkommenheiten in der Welt bloß Vorstellungen des menschlichen Unverstandes sind, welche bei größerer Einsicht verschwinden müssen.

Capitel III.

Freier Wille.

Da wir uns jeden Gegenstand unsers Denkens als Wirkung vorstellen können, so müssen wir uns denselben auch als Zweck denken können, welcher ja nichts anderes ist, als die Vorstellung der Nothwendigkeit in der Wirkung. Es ergibt sich hieraus, daß jeder Zweck, als solcher, seiner Natur nach vernunftgemäß seyn muß, und daß unvernünftige Zwecke gar keine Zwecke sind, d. h. daß die Vernunft sie sich als Zwecke gar nicht vorstellen kann, sie als solche verwerfen muß. Denn da die Vernunft die Nothwendigkeit in einer jeden Wirkung anerkennt, so muß sie eben diese Nothwendigkeit sich selbst gemäß halten. Gegenstände mithin, deren Existenz, oder doch vernunftgemäße Existenz, von der Vernunft geleugnet werden muß, kann diese sich auch unmöglich als Zwecke denken.

Innerhalb der Gesetze der Vernunft vermag diese also sich jedweden Gegenstand als Zweck zu denken, d. h. sich vorzustellen, daß er die nothwendige Wirkung der angewandten Mittel sey, oder mit anderen Worten, daß es der Vernunft selbst widerspricht, sich diesen Gegenstand als durchaus nicht existent zu denken, und daß sie mit sich selbst nur einig seyn kann, wenn sie die Möglichkeit und Nothwendigkeit von dessen Existenz sich vorstellt. Wenn nun erkannt wird, daß ein gedachter Zweck nicht existirt, so muß daraus ein Kampf und eine Unzufriedenheit in der

Vernunft entstehen, welcher nicht anders zu heben und zu beruhigen ist, als daß dasjenige, was als nothwendig gedacht wird, auch existent gemacht wird. Die Vernunft muß also die Verwirklichung des Zweckes, d. h. die Anwendung der Mittel, welche ihn darstellen, gebieten und verlangen, mithin erheischen, daß, insofern diese Mittel in der Gewalt des vernünftigen Ich sind, dasselbe seine Kraft in Thätigkeit setze. Da wir nun das Vermögen zur Thätigkeit haben (Cap. I. S. 48), so muß die Vernunft nothwendig gebieten, daß wir unsere Thätigkeit anwenden, um ihre Zwecke zu erreichen. Diejenige Äußerung der Vernunft, kraft deren sie es sich als ihr gemäß vorstellt, daß wir zur Erreichung ihrer Zwecke thätig seyn sollen, heißt: sich etwas vorsetzen, oder ein Vorsatz. Erkennt die Vernunft zugleich die Mittel, welche zur Erreichung des Vorsatzes abzwecken, und verlangt sie also deren Anwendung, was sie nach dem Vorigen durchaus gebieten muß, so bald sie dieselben erkennt, so nennen wir das: etwas wollen, den Willen. Zur Bestimmung unsers Willens ist daher keineswegs erforderlich, daß die guten oder bösen Folgen einer Handlung erkannt werden. Diese bestimmen nur an sich das Begehrungsvermögen und den Willen nur in so fern, als die Vernunft es für angemessen erkennt, die guten Folgen zu verwirklichen und die bösen zu verhindern. Zur Bestimmung des Willens ist nichts weiter erforderlich, als daß ein vernunftgemäßer Zweck als noch nicht existirend, und die Mittel, welche in meiner Gewalt sind, erkannt werden. Mithin kann der Wille den Menschen zu vielen Dingen bestimmen, deren nachtheilige Folgen, als gewiß bevorstehend, erkannt werden. Denn dem Willen, als solchen, gilt das wollende Subject nur als Vernunftwesen überhaupt; keine andere Vorstellung wird von ihm gemacht, mithin auch keine Anwendung der Folgen des Gewollten auf sein werthes Ich. Sobald man aber nur allein die Folgen einer

Handlung erkennt, dieſe allein das Vorſtellungsvermögen beſchäftigen und die Erkenntniß der moraliſchen Nothwendigkeit der Handlung darüber bey Seite geſetzt wird, ſo iſt es natürlich, daß unſer Wille auch allein durch die Vorſtellung von den Folgen der Handlung geleitet wird. Gewöhnt ſich daher der Menſch daran, ſeinen eignen Zuſtand immer vor Augen zu haben und vor allem Andern die Einwirkungen auf dieſen zu betrachten; ſo kann es nicht fehlen, daß der Egoismus der vorherrſchende Beſtimmungsgrund ſeiner Entſchließungen werde. Aber in der Natur des menſchlichen Willens an ſich liegt hierzu keine Veranlaſſung. Vielmehr iſt der Wille nichts andres, als eine beſtimmte Modification oder Claſſe von Vorſtellungen der Vernunft, nämlich derjenigen, vermöge deren ſie, um einen Widerſpruch mit ſich ſelbſt zu vermeiden, gebietet, daß ihr Ich durch Thätigkeit und Anwendung der von ihr erkannten Mittel, ihre Zwecke verwirkliche, d. h. ihren Zwecken gemäß handle. Denn handeln heißt, das Vermögen der Thätigkeit äußern, im Einzelnen darſtellen.

Inſofern nun die Vernunft diejenigen Geſetze aufſtellt, nach welchen die Vernunftmäßigkeit der Zwecke und der Mittel zu ihrer Erreichung, mithin der Handlungen, erprobt, beurtheilt und entſchieden wird, nennen wir ſie die practiſche Vernunft, zum Unterſchiede der theoretiſchen, worunter wir diejenige Anwendung der Vernunft verſtehen, kraft deren ſie die Geſetze für das Erkennen der Gegenſtände aufſtellt. Die theoretiſche und practiſche Vernunft ſind mithin nicht zwei verſchiedene Kräfte und Vermögen unſerer Seele, ſondern eine und dieſelbe Vernunft, angewendet auf verſchiedene Gegenſtände.

Aber wie können wir dieſen Willen in uns frei nennen? wie kann er frei ſeyn, da der Wille ſelber eine nothwendige Folge der Vorſtellung eines zu verwirklichenden Zweckes iſt? Es hängt alſo nicht von uns ab, zu wollen,

oder nicht zu wollen, sondern wir müssen wollen, sobald wir uns einen Zweck gedacht haben? Allerdings; und in dieser Beziehung kann es keine Freiheit geben, denn sonst müßte die Vernunft einen Zweck als nothwendig und zugleich als nicht nothwendig erkennen können, welches dem obersten Denkgesetze widerspricht. In Beziehung auf unser Vorstellungsvermögen ist daher unser Wille durchaus nicht frei, sondern als Theil, als Modification unserer Vernunft, mithin des Vorstellungsvermögens überhaupt, von diesem abhängig und durch dieses bestimmt. In diesem Betrachte ist keine Freiheit denkbar, vielmehr muß alles dasjenige, was auf unser Vorstellungsvermögen einwirkt, auch unsern Willen motiviren. Dies ist so wahr und so unleugbar, daß mehrere Philosophen aus diesem Gesichtspunkte unsere ganze Freiheit für ein unsinniges Phantom, für eine Einbildung des menschlichen Stolzes erklärt und uns als Maschinen betrachtet haben, in Bewegung gesetzt, theils nach den Regeln des Organismus unsers Vorstellungsvermögens, theils in Folge aller der Zufälle, welche auf dieses Vermögen einzuwirken vermögen; z. B. der Erziehung, der Umgebung, der Gewohnheit, der Affecten. Selbst dann, sagen sie, wenn uns anscheinend die Wahl zusteht, die eine oder andere Alternative zu wollen, wird doch die Wahl selbst nur durch die Vorstellung des überwiegenden Guten in der einen Alternative bestimmt, mithin durch das Vorstellungsvermögen, folglich durch alle jene äußeren, von uns und unserem Willen unabhängigen Umstände, wodurch unser Vorstellungsvermögen selber motivirt wird. Der Wille hat also eigentlich gar keine Wahl, sondern er folgt überall dem Impulse der Erkenntniß und unserer Vorstellungen, und ist deren Sklave.

So wenig es zu leugnen ist, daß unsere Vorstellungen nicht nur von dem Organismus unsers Denkvermögens, welches doch kein Product unsers freien Willens ist, son-

dern auch von den benannten und andern äußeren Einwirkungen abhängig sind, und dadurch mannigfaltig bestimmt werden, so wenig wird dadurch dennoch unsere Freiheit aufgehoben. Ueberhaupt treffen alle jene Einwürfe größtentheils nur das Begehrungsvermögen, nicht den Willen. In dem Unterschiede beider, und in der Möglichkeit ihres Widerstreites, liegt die Begründung der Freiheit des Willens. Vor allen Dingen aber wollen wir uns darüber vereinigen, was wir unter Freiheit verstehen. Freiheit ist dem Zwange entgegengesetzt. Zwang ist die einem Ich durch ein Nichtich aufgelegte Nothwendigkeit, die Bestimmung seines Willens durch ein Nichtich, durch einen Bewegungsgrund außer ihm. Freiheit ist die Negation des Zwanges, also der Zustand der Abwesenheit jedes Zwanges, jeder Bestimmung meines Willens durch etwas außer mir. Die Bestimmung meines Willens durch mich selbst ist kein Zustand des Zwanges, sondern der Freiheit. Eine mir selbst aufgelegte Nothwendigkeit thut meiner Freiheit nicht den allermindesten Eintrag. Wenn also meine Vernunft etwas als nothwendig erkennt und durch diese Erkenntniß den Willen bestimmt, dieser Nothwendigkeit zu folgen, so geschieht das mit der vollkommensten Freiheit meiner selbst, welche nur dann aufgehoben seyn würde, wenn nicht Ich selbst, sondern ein Nichtich, ein anderes Wesen, meinen Willen regierte. Daß die Vernunft jene Nothwendigkeit, wodurch sie den Willen bestimmt, nur vermöge ihres Organismus erkennen kann, hebt ihre Freiheit eben so wenig auf. Denn der Organismus jeder Sache ist ja nichts anderes, als ein Merkmal derselben, und es ist aus der Logik bekannt, daß dasselbe Prädicat, was dem Hauptbegriffe zukommt, auch jedem Merkmale dessen zugeschrieben werden muß. Wenn mithin die Freiheit der Vernunft durch eine selbsterkannte Nothwendigkeit nicht aufgehoben wird, so kann dieselbe auch nicht durch die Beschaffenheit ihres

Organismus aufgehoben werden. Die Vernunft ist ja das, was sie ist, nur zufolge ihres Organismus. Wenn wir nun jede Vorschrift zur Bestimmung der Thätigkeit ein Gesetz nennen, so erhellet aus dem Gesagten, daß Gesetz und Freiheit gar nicht einander ausschließende Begriffe sind, sondern daß es vielmehr lediglich darauf ankommt, ob das Gesetz von mir selber, oder von einem Wesen außer mir erschaffen und gebilliget ist. Im Gegentheil kann es keine Freiheit ohne Gesetz geben. Denn Gesetze sind allgemeine Regeln der Thätigkeit. Der Wille, der zur Thätigkeit auffordert, muß mithin, da er die Vernunft selbst ist, dieses gemäß den Regeln thun, welche die Vernunft für die Thätigkeit des Menschen als nothwendig erkennet. Jedes Gesetz, welches die Vernunft als so nothwendig erkennt, daß sie dessen Befolgung will, ist schon in dem Begriffe ihrer Freiheit eingeschlossen, ohne daß es darauf ankommen kann, von wem daß Gesetz zuerst ausgesprochen sey. Treffend sagt deshalb Horaz: »Ein Gebot in einen Entschluß umwandeln, macht den Freien, wie von Genüssen abstehen, den Reichen.« Der Wille ist also wirklich frei, denn er folgt nur der Nothwendigkeit, wodurch die eigene Vernunft ihn bestimmt hat.

Es ergibt sich hieraus, daß die Freiheit, als Negation des Zwangs, ihrer Natur nach ein bloß negativer Begriff ist, und daß, was wir gewöhnlich mit diesem Begriffe verbinden, ein Vermögen, unter mehreren Vorschlägen zu wählen, nicht zum Wesen der Freiheit gehört, sondern nur ein Ausfluß, eine Folge derselben ist. Wenn nämlich mir mehrere Vorschläge vorgestellt werden, und ich bin frei, so muß ich darunter wählen können, versteht sich, nach den Regeln der Vernunft, ohne welche kein Wille und keine Wahl denkbar ist. Aber ich bin keineswegs unfrei, wenn meinem Willen auch nur ein einziger Vorschlag als nothwendig vorgestellt wird und mir also gar keine

Wahl bleibt, ſobald nur alle übrigen Glieder einer möglichen Wahl von meiner eigenen Vernunft verworfen werden. Wir unterſcheiden deshalb auch Freiheit und Willkühr. Die letztere iſt das Vermögen des Willens, unter mehreren Gegenſtänden zu kühren, zu wählen. Beide ſind, nach dem Vorigen, nicht Wechſelbegriffe, und daher nicht nothwendige Geſellſchafter. Im Gegentheil ſchließen ſie einander zuweilen aus. Denken wir uns z. B. Gott als das höchſte Weſen, ſein ganzes Weſen Vernunft; ſo iſt in Gott nicht die allermindeſte Willkühr, dagegen die unendliche, nie gebeugte Freiheit

Aber wir Menſchen ſind nicht bloß frei, ſondern wir haben wirklich auch Willkühr. Daß wir die letztere haben, iſt gerade eine Schranke unſerer Freiheit. Wäre unſer Erkenntnißvermögen vollkommen, ſo würden wir immer nur eine Nothwendigkeit erkennen, alſo auch nur dieſe wollen. Da unſere Denkkraft aber nur unvollkommen iſt (Cap. I. u. II.), ſo iſt ſie nicht immer vermögend, uns die abſolute Nothwendigkeit vorzuſtellen; darum erſcheinen uns die Dinge oft verſchieden, und darum können wir unter den verſchiedenen Reſultaten unſerer Anſichten wählen. Dieſe Unvollkommenheit unſers Denkens hat einen zweifachen Einfluß auf unſere Willkühr, in ſubjectivem und objectivem Betrachte. Zuerſt in dem letzteren!

Wir vermögen die Natur einer unendlichen Menge Dinge nicht durch uns ſelbſt zu erkennen, ſondern können ſie nur durch Erfahrung wahrnehmen; wir vermögen eine andre große Menge von Dingen nur unter willkührlichen Begränzungen von Raum und Zeit uns vorzuſtellen; und endlich vermögen wir nicht, die Urſachen und die Wirkungen der Dinge auf alle andre Dinge abzumeſſen und zu beſtimmen (Cap. I. und II.). In allen dieſen Beziehungen iſt es daher über unſer Vermögen, vollkommen richtige und allgemeine Urtheile, in Betreff eben dieſer Dinge, zu

fällen. Die Vernunft vermag also die Urtheile über diese Dinge auch niemals mit vollkommener Gewißheit anzuwenden und daraus sichere und unumstößliche Schlüsse zu ziehen. Je nachdem die Entfernung, die Umgebung, die Umstände waren, unter denen jene Gegenstände sich dem Gesichtskreise unsers Erkenntnißvermögens darstellten, je nachdem bilden sich verschiedene Begriffe und Urtheile davon, aus denen natürlich auch verschiedene Folgerungen gezogen werden; und dies geht so weit, daß aus denselben Ursachen dieselben Gegenstände sich uns verschieden darstellen, nicht nur zu unterschiedlichen Zeiten, sondern auch unmittelbar aufeinander folgend, je nachdem wir den Gesichtspunct der Ansicht verändern. Es kann daher sehr leicht der Fall seyn, daß unsere Vernunft, rücksichtlich desselben Gegenstandes, verschiedene, mehr oder minder abweichende, ja einander ganz entgegengesetzte Ansichten faßt und in Betreff seiner, nicht zu entscheiden vermag, welche ihrer verschiedenen Ansichten den Gesetzen ihrer Consequenz am meisten entspreche. Möge dies nun daher kommen, daß die Gründe, welche dafür und dawider sprechen, von gleicher Stärke erscheinen, oder daß die Vernunft weder dafür noch dawider erhebliche Gründe abzusehen vermag; so ist sie immer in der Lage, sich durch sich selbst und nach ihren eigenen Gesetzen für keine Partei bestimmen zu können, sondern sie kann die eine oder die andere nur nach Willkühr ergreifen. Handlungen dieser Art nennen wir: gleichgültig, Adiaphora. Daß es deren für uns gebe, folgt nothwendig aus der Unvollkommenheit unsers Geistes. Nur für ein ganz vollkommenes Erkenntnißvermögen, dem nichts verborgen ist, noch bleiben kann, und das Alles sich auf einmal vorzustellen vermag, gibt es auch kein Adiaphoron.

Noch ein weit größeres Feld für unsere Willkühr eröffnet sich uns aus der Betrachtung der Unvollkommenheit unserer Denkkraft, in subjectivem Betrachte. Wir haben

nämlich schon oben die consequente und die vage Vernunft unterschieden (Cap. II. S. 74). Nur jene kann freilich sich selbst genügen, und um mit sich selbst einig zu seyn, muß die Vernunft ihre Schlüsse auf Wahrheiten gründen. Wenn gleich dies aber eine Beschäftigung der Vernunft ist, und wenn gleich diese Beschäftigung von ihr selbst als nothwendig erkannt wird, um die ihr empfindliche Wahrnehmung eines Widerspruches ihrer Schlüsse zu vermeiden; so ist es doch kein wesentliches Merkmal des Begriffes der Vernunft. Auch die vage Vernunft ist Vernunft; denn das Geschäft der Vernunft besteht bloß im Schließen. Wo also ein Schluß, ein einziger, gemacht wird, da ist auch Vernunft. Nun wissen wir bereits, daß es unserer Vernunft eigenthümlich ist, nur einen Schluß auf einmal zu machen, und die consequente Vernunft, sobald von Schlüssen die Rede ist, welche nicht aus anerkannten Vordersätzen fließen, kann daher ihr Werk nur successiv vollenden, nur successiv ihre Kraft äußern. Sie wird dies thun, wenn sie sich selber überlassen ist, weil sie sich selber nur dadurch ins Gleichgewicht setzen kann. Wenn sie aber durch irgend eine Veranlassung in ihrer successiven Operation unterbrochen wird, wenn irgend etwas sie hindert, dieselbe zu vollenden oder vorzunehmen, so hört sie darum nicht auf, Vernunft zu seyn, noch werden diejenigen Schlüsse, welche sie bis zur Unterbrechung gemacht hat, vernunftlos, obgleich sie nicht den weiteren Anforderungen der Vernunft gemäß seyn können, weil sie auf falschen Urtheilen beruhen. Denn eben daß diese Urtheile falsch sind, würde sie nur erst bei ihren weiteren Operationen entdeckt haben; da aber sie diese Operationen nicht anstellt, so werden diese Urtheile als wahr angenommen, und die Vernunft zieht daraus den Schluß, der daraus folgt. Daß die Vernunft sich bei falschen Urtheilen beruhigt, kann sowohl in Gemäßheit ihrer eigenen Natur, als durch äußere Hindernisse geschehen.

Vermöge ihrer eigenen Natur, weil der Vernunft nicht sogleich ein anderer schon erkannter Satz aufstößt, welcher mit einem der in Rede stehenden Vordersätze im Widerspruch stünde, sie also beunruhigte und zu weiteren Vergleichungen und Schlüssen veranlaßte. Daß dem so seyn könne, ist eben Folge ihrer Unvollkommenheit, kraft deren sie nicht im Stande ist, jeden Gegenstand und jeden Satz mit allen anderen zu vergleichen. Es gibt keine Nothwendigkeit, daß der Vernunft alle erkannten Wahrheiten vorschweben, um jeden neuen Satz damit zu vergleichen. So lange sie aber zwischen diesem und einem andern keinen Widerspruch entdeckt, ist in ihren Vorstellungen auch kein Widerspruch, mithin keine Veranlassung, einen solchen Satz für unwahr zu halten. Denn etwas nicht für unwahr halten, und von der Wahrheit einer Sache überzeugt seyn, ist nicht einerlei. Dieses ist die Beschäftigung der consequenten Vernunft, jenes thut die vage Vernunft, sobald sie keinen Widerspruch entdeckt. Es kann also diese letztere, nach ihrer Natur, einen Schluß für wahr halten, den die consequente Vernunft verwerfen würde. Hieraus entsteht der Unterschied zwischen vernünftig und vernunftgemäß, unvernünftig und vernunftlos. Vernunftlos ist das, wo gar keine Vernunft zur Anwendung gekommen, wo auch die vage Vernunft gemangelt hat; unvernünftig dagegen, was der consequenten Vernunft, als der Vernunft in ihrem ganzen Umfange, nicht entspricht. Mithin kann etwas unvernünftig seyn, was noch nicht vernunftlos ist. Ist nun die vage Vernunft schon durch eine Reihe von Schlüssen gegangen, so daß sie nicht mehr im Stande ist, sich die ganze Kette aller überdachten Vordersätze vorzustellen und sie nochmals zu prüfen, hat sie also keine Veranlassung, anzunehmen, daß einer derselben falsch sey, so beruhiget sie sich auch bei der aus allen diesen Sätzen gezogenen Folgerung, und erkennt diese als wahr und richtig an. Auf

dieſe Weiſe kann die Vernunft nicht nur auf zwei Sätze kommen, welche ſie beide für wahr hält, welche aber dennoch einander widerſprechen, und von denen alſo einer nothwendig nicht der conſequenten Vernunft entſprechen kann, ſondern vielleicht auch auf Sätze, welche alle beide unrichtig ſind. Dies iſt eine der größten Quellen der menſchlichen Irrthümer, der Urſprung aller Streitigkeiten der Philoſophen und der Antinomien, welche man in der Vernunft ſelber zu finden gewöhnt und deren ſelbſt der große Kant noch drei zugeſtanden hat, die von Hrn. Maaß mit eben ſo viel Scharfſinn als Gründlichkeit gehoben ſind, und welche, wie leicht zu begreifen iſt, ohne die Conſequenz der Vernunft zu zerſtören, nicht exiſtiren können.

Auch von außen kann die Veranlaſſung kommen, daß die Vernunft aus Urtheilen weiter ſchließt, deren Wahrheit von der Conſequenz derſelben noch nicht erörtert und anerkannt iſt, und wir werden weiter unten ſogar die Nothwendigkeit ſolcher äußeren Einwirkungen einſehen. Sey es nun, daß dadurch eine andere Vorſtellung erzeugt wird, welche uns beſtimmt, rückſichtlich eines Gegenſtandes, einen Entſchluß zu faſſen, d. h. unſern Willen zu beſtimmen, nach Maßgabe des Schluſſes, welchen die Vernunft aus den ihr vorgelegten Sätzen zieht, ohne derſelben die Zeit zu geſtatten, durch ſucceſſive Vergleichungen die Vernünftigkeit eben dieſer Vorderſätze zu prüfen; oder ſey es, daß, vermöge der äußeren Einwirkungen, gewiſſe Urtheile der Seele mit der Lebhaftigkeit und mit der Gewalt aufgedrungen werden, daß ſie eben dadurch verhindert wird, dieſelben mit anderen noch zu vergleichen und dadurch ihre Unrichtigkeit zu entdecken, daß ſie folglich dieſelben für wahr hält und daraus Schlüſſe zieht, durch welche ſie den Willen beſtimmt: in beiden Fällen ſehen wir, daß äußere Umſtände die Vernunft verhindern können, ihr Vermögen der Conſequenz anzuwenden, und daß der Wille bloß der va-

gen Vernunft folgen kann. Da nun verschiedene äußere Einwirkungen ganz verschiedene Urtheile hervorbringen, und daraus ganz entgegengesetzte Schlüsse gezogen werden können, deren jeder, eben weil die Vernunft die Falschheit eines Vordersatzes nicht sich aufzudecken vermag, für wahr gehalten wird, mithin den Willen bestimmend ist; so gibt die subjective Unvollkommenheit unsers Erkenntnißvermögens unserer Willkühr denselben, und in der Wirklichkeit noch mehreren Spielraum, als es bei der objectiven Mangelhaftigkeit der Fall war.

So wenig aber hierdurch unsere Freiheit in denjenigen Fällen ausgeschlossen wird, wo die Vernunft nur eine Schlußfolge macht, deren Richtigkeit durch keinen Widerspruch in Zweifel gesetzt wird; eben so wenig wird unsere Freiheit bei widersprechenden Ansichten und Aufforderungen des Willens ausgeschlossen. Nur wenn die Vernunft in keiner dieser widerstreitenden Aufforderungen eine Unrichtigkeit, einen Widerstreit mit ihren Gesetzen entdeckt, nur wenn sie sogar eine gleiche Übereinstimmung der Vordersätze, woraus die Schlüsse gezogen sind, in so weit sie solche sich mittelst Recapitulation wieder vorstellt, mit den Gesetzen der practischen Vernunft wahrnimmt, und also keine Gründe hat, der einen Aufforderung mehr Beifall zu geben, als der anderen, tritt Willkühr ein. Sobald dieses Gleichgewicht aufgehoben wird, sobald bei der wieder vorgenommenen Prüfung der gemachten Schlüsse, auf der einen Seite ein Widerspruch mit einem Gesetze der practischen Vernunft, oder auch nur eine größere Annäherung und Ähnlichkeit mit derselben angetroffen wird; so muß die Vernunft unwillkührlich, kraft ihrer Natur, die eine Wagschale steigen lassen und den Willen nach der Ansicht bestimmen, die ihren Beifall hat. In diesem Falle hört also die Willkühr augenblicklich auf, und die Freiheit,

welche den Gesetzen der practischen Vernunft unzertrennlich anklebt, tritt an ihre Stelle.

Der Mensch kann aber, und soll auch, wie wir weiter finden werden, seine practische Vernunft, diesen anwendenden Theil der consequenten; ausbilden, d. h. er kann und soll durch consequente Folgerungen aus den Urgesetzen des Denkens sich die Gesetze für seinen Willen abstrahiren, sich diejenigen Sätze vorstellen, welche befolgt werden müssen, um immer vernunftgemäß zu handeln. Ja der Mensch kann diese Gesetze, vermöge der Fähigkeit zu hypothetischen Schlüssen, sogar auf sich selbst anwenden; er kann sich die Frage beantworten: wenn du in die oder die Lage kommst, wie mußt du handeln? Was der Mensch aber vermöge der consequenten practischen Vernunft erkannt hat, das wird eine allgemeine, unabänderliche Vorschrift seines Willens. Denn da die consequente Vernunft ihre Schlüsse aus Vordersätzen zieht, welche auf den Denkgesetzen selber beruhen, die Denkgesetze aber so allgemein und so unveränderlich seyn müssen, als das Bewußtseyn und die Vernunft, welche sie in demselben auffindet; so müssen die Gebote der practischen Vernunft allgemein und unbedingt wahr seyn, und alles was ihnen widerspricht, muß nothwendig falsch seyn und kann so wenig neben ihnen bestehen als irgend ein Ding zugleich A und NonA seyn kann.

Das Gedächtniß, infofern es die Gesetze der practischen Vernunft und die Regeln des Handelns reproducirt, wird das Gewissen genannt. Ohne jene Gesetze erkannt zu haben, ohne eingesehen zu haben, was gut oder böse ist, existirt also kein Gewissen. Das Kind hat kein Gewissen, bis es durch seine Erzieher auf das Unrecht gewisser Handlungen aufmerksam gemacht worden ist, oder solches selbst entdeckt hat. Es ist kein Instinct, kein sinnliches Gefühl, sondern ein Bewußtseyn, den moralischen

Werth einer Handlung bereits entschieden zu haben. Möge diese Entscheidung nun darauf beruhen, daß der Mensch selber den Werth derjenigen Handlungen, wovon die Rede ist, untersucht hat, oder daß er das Urtheil Anderer auf Auctorität angenommen hat; immer hat er, aus Überzeugung oder auf Auctorität, bei sich selbst ein Urtheil über den moralischen Werth dieser Handlungen festgestellt. Ist dies noch nicht geschehen, ist seine Entscheidung noch nicht erfolgt, so kann das Gedächtniß auch seinem Bewußtseyn dieses Urtheil nicht reproduciren, und in Ansehung dieser Handlungen gibt es daher auch kein Gewissen. Dies bezeichnet auch das Wort, Gewissen, sehr deutlich: es ist ein Wissenschaft, welche einem gefaßten Entschlusse gegenübergestellt, mit ihm verglichen wird. Vermöge des Gesetzes der Association aber, wonach die Einbildungskraft, und mithin auch das Gedächtniß, verfährt, wie uns die empirische Psychologie kennen lehrt, muß die Erinnerung eines schon gefällten Urtheils über eine Handlung reproducirt werden, sobald die Seele ein neues Urtheil über eben diese Handlung, oder eine ähnliche, fällt. Denn die Vorstellung dieses neuen Urtheils erweckt die Vorstellung des alten, es sey denn, daß die Einbildungskraft selber verhindert wird, ihre Thätigkeit zu äußern. Dies kann durch alle diejenigen Mittel geschehen, welche die Aufmerksamkeit der Seele mit solcher Gewalt auf andere Gegenstände ziehen, daß für die Thätigkeit des Gedächtnisses davon nichts übrig bleibt. Allein,

1) ist die Stärke der Einbildungskraft nicht gering, und ihre Vorstellungen sind an sich stärker, als die Vorstellungen der Denkkraft. Im Zustande der ruhigen Überlegung ist es also ganz unmöglich, daß das Gewissen nicht wirken sollte, und es gehört eine große Gewalt dazu, die Aufmerksamkeit davon zu abstrahiren. Es bedarf mithin nur des festen Vorsatzes, kei-

nen Entschluß zu fassen, außer im Zustande der ruhigen Überlegung, um immer die Stimme des Gewissens zu hören.

2) Wenn aber auch im Tumulte der Leidenschaften, der gewaltsamen Bewegung der Seelenkräfte und der Fesselung der Aufmerksamkeit ein Entschluß gefaßt und darnach gehandelt worden ist; so kann es doch nicht fehlen, daß, sobald man sich, nachdem jener Zustand der Erregung vorüber gegangen ist, der geschehenen That erinnert, dann auch das Gewissen derselben den Spiegel vorhält. Dies geschieht um so gewisser, als mit der Erinnerung der That auch das Bewußtseyn der Entschließung im Zustande der Unruhe erwacht und dadurch das Verlangen erweckt wird, die Moralität der Handlung noch nachträglich zu beurtheilen. Findet sich nun, daß dieselbe der Vorstellung des Gewissens nicht entspricht, daß also die Vernunft zu verschiedenen Zeiten entgegengesetzte Urtheile gefällt habe; so muß die lebhafteste Unzufriedenheit der Vernunft über diesen Widerspruch und die mit demselben geschehene Verleugnung ihrer selbst, entstehen, welche, da sie auf keine Weise mehr aufzuheben und ungeschehen zu machen ist, auch nicht vertilgt, sondern nur durch neue Eindrücke und Abstractionen der Aufmerksamkeit verdunkelt werden kann, aber wieder auflebt, sobald durch eine ähnliche Veranlassung das Gedächtniß daran erinnert wird. Die durch die Gewissensbisse vermehrte Lebhaftigkeit der Vorstellung des Gewissens ist also eine neue Quelle der Sicherheit für den Menschen, seiner Vernunft gemäß zu handeln.

Das Gewissen ist ein Schild und Schirm unserer Freiheit, und ohne seine Stimme zu betäuben, können wir

niemals unvernünftig handeln, wenn anders der moralische Werth der Handlung schon erkannt ist.

Der Mensch besitzt überdem die Anlage zur Aufmerksamkeit und zur Abstraction (Cap. II. S. 72.). Auch diese Thätigkeit des Geistes richtet sich natürlich von Hause aus nach den Gesetzen der Kräfte, durch welche sie hervorgebracht wird, so daß die Aufmerksamkeit auf dasjenige gerichtet wird, was sie auf sich zieht. Da indessen jede Kraft durch Übung vermehrt werden kann, so wird der vernünftige Mensch einen Beruf darin finden, diese Übung vorzunehmen und sich durch dieselbe eine Fertigkeit zu erwerben, nach seinem Gefallen zu abstrahiren und aufzumerken. Denn indem er durch diese Fertigkeit sich die Unabhängigkeit von allem demjenigen verschafft, was ohne dieselbe, wider seinen Willen, seine Vorstellungen bestimmen und erzeugen würde, und indem er auf der andern Seite die Geschicklichkeit erlangt, seine Aufmerksamkeit auf diejenigen Gegenstände zu heften, welche er dessen werth erachtet; so vermehrt er durch diese Übung die Unabhängigkeit seiner Denkkraft von den Naturgesetzen, und erhöht dadurch mithin seine äußere Freiheit. Wenn auch der Mensch diese in seinem jetzigen Zustande niemals ganz erwerben wird, weil er nicht die Naturgesetze zerstören und ihre Wirkungen nicht ganz aufheben kann, so muß doch dieselbe durch Übung in so weit erworben werden können, als Modificationen der Naturgesetze, ohne ihre Vernichtung, statt finden. Dies bestätiget die Erfahrung. Sie lehrt, daß der Mensch durch Übung sich eine ziemlich freie Richtung und Anwendung des Abstractionsvermögens und der Aufmerksamkeit erwerben könne. Da nach dem Gesetze der Stetigkeit in der Natur alle Veränderungen nur allmählig erfolgen, mithin bei der Erhöhung der Vollkommenheit einer Kraft, der niedrigere Grad immer eine Bedingung des nächstfolgenden höheren ist, so muß man auch bei der Ver-

mehrung der Aufmerksamkeit und des Abstractionsvermögens stufenweis fortschreiten. Man muß daher damit anfangen, die Aufmerksamkeit anfänglich bei solchen Vorstellungen festzuhalten, worauf sie unwillkührlich gezogen worden ist, und gehet sodann zu willkührlichen Vorstellungen über, indem man sinnliche Gegenstände den abstracten vorausschickt. Man muß ferner diese Übungen unter Umständen fortsetzen, welche die Aufmerksamkeit leicht stören können, und endlich sie daran gewöhnen, mit möglichster Schnelligkeit von einem Gegenstande zum andern überzugehen. Je anhaltender diese Übungen vorgenommen werden, desto schnellere Fortschritte wird der Mensch darin machen, sich die Kraft zu erwerben, seine Aufmerksamkeit bei demjenigen festzuhalten, was die Vernunft denkt, und von demjenigen zu abstrahiren, was auf einem andern Wege die Aufmerksamkeit der Seele auf sich ziehen will. Das Abstractionsvermögen ist sonach das zweite Hülfsmittel zur menschlichen Freiheit, wenn gleich nicht das Wesen derselben darin besteht. Denn wenn nichts anderes, als die Vernunft, eine Vorstellung erzeugt, welche den Willen bestimmt, so bedarf es der Anwendung des Abstractionsvermögens gar nicht. Die Erkenntniß der Vernunftmäßigkeit des vorgestellten Zweckes bestimmt durch sich selbst den Vorsatz.

Wer ein Gesetz der practischen Vernunft einmal erkannt hat, dem kann die vage Vernunft keinen Satz mehr aufstellen, welcher, neben jenem gestellt, einen Zweifel erregen könnte. Nur entweder, wenn jenes Gesetz noch gar nicht erkannt, oder aber, wenn es der Vernunft nicht gegenwärtig ist, indem sie den Willen zu bestimmen hat, kann es möglich seyn, daß der Mensch einem anderen Antriebe als den Gesetzen seiner eigenen Vernunft, gemäß handle, d. h. nicht frei sey. Der Wille richtet sich mithin nach der jedesmaligen Einsicht des Menschen und ist nichts

anderes, als der Entschluß der Vernunft, nach Maßgabe ihrer Erkenntniß von dem, was ihr zuträglich sey. Aus diesem Grunde belehrt man die Menschen, welche man bessern will, und es gibt keine andere Sinnesänderung zu bewerkstelligen, als dadurch, daß man die Erkenntniß des zu Bessernden oder zu Verführenden umzuwandeln bemühet ist. Der Wille ist die Anwendung der Vernunft auf die Thätigkeit unserer Kräfte. Die menschliche Freiheit beruht mithin auf der Ausbildung der practischen Vernunft und auf der Fertigkeit der Vergegenwärtigung ihrer Gebote. Die äußeren Einwirkungen, welche es auch seyn mögen, statt unsere Freiheit aufzuheben, sind es hiernach gerade, an denen sich unsere Freiheit bewährt, und je mehr Hindernisse, welche unserer Freiheit in den Weg gelegt werden, wir überwinden, desto freier sind wir. In diesem Betrachte können wir sagen, zwar nicht daß wir freier sind, als Gott, welcher die höchste Freiheit selber ist, wohl aber, daß wir unsere Freiheit bewähren können, in Fällen, die für Gott nicht existiren. Denn auf ein allerhöchstes Wesen sind äußere Einwirkungen nicht zu gedenken.

Selbst wenn, was nicht ohne alle Wahrscheinlichkeit ist, das anatomische Messer noch die Richtigkeit der Gall'schen Theorie von den Organen bestätigen sollte, würde, wie er selber auch schon bemerkt hat, der Materialismus so wenig, als der Fatalismus, dadurch erwiesen werden. Es würde daraus weiter noch nichts folgen, als daß geistige Verrichtungen unsers Ich in der allergenauesten Verbindung mit körperlichen Organen stehen, und die Entwickelung beider in gleichem Verhältnisse fortgeht. Es folgt aber daraus noch nicht:

1) daß nicht der erste Keim, die erste Anlage zu jeder dieser geistigen Verrichtungen auch ohne das entsprechende Organ vorhanden sey. Vielmehr muß dies sogar, nach der Gall'schen Theorie, angenommen

werden, nach welcher die Organe von innen, durch die Kraft der correſpondirenden Anlagen, entwickelt oder zuſammengeſchrumpft werden, ſo daß in Rückſicht der Entſtehung und des Wachsthums, die Organe von den Anlagen, und nicht dieſe von jenen abhängig ſind. Es folgt ferner daraus noch nicht,

2) daß auch für die höheren Seelenkräfte, insbeſondere für die Vernunft, Organe vorhanden ſind, mit welchen jene verbunden ſind. In der That hat auch Gall dergleichen Organe aufgefunden zu haben nicht behauptet, obgleich er dem höheren Denkvermögen ſeinen beſonderen Sitz im Gehirne angewieſen hat. Alle übrigen Organe betreffen Anlagen zu beſonderen Neigungen oder Fertigkeiten. Wenn aber auch die Denkkraft, inſoweit ſie ſich durch den Verſtand und die Urtheilskraft ausſpricht, mit körperlichen Organen in Verbindung ſteht, ſo hat das auf die Freiheit der Vernunft keinen Bezug. Denn unſer Verſtand und unſere Urtheilskraft ſind ja, wie wir geſehen haben, ohnedies an ihre eigenthümliche Organiſation gefeſſelt, können ſich davon nicht losmachen, und können dieſe, unbeſchadet der Univerſalität und der Freiheit der Vernunft, verändern, wie wir dies alles vorher überſehen haben. Für die Freiheit der Vernunft kann es daher ganz gleichgültig ſeyn, ob dieſe Organiſation rein geiſtig iſt, oder ob ſie abhängig iſt von der Beſchaffenheit der Organe des Gehirns. Bei einem vernünftigen Weſen mögen daher die Begriffe und Urtheile nach ſeinen individuellen Organen gebildet werden, wie ſie wollen; immer bleibt es, vermittelſt der Vernunft, fähig, ſeine Begriffe und Urtheile zu prüfen, zu berichtigen und umzuſchaffen, und nach den conſequenten Urtheilen ſeiner Vernunft zu handeln. Mithin bleibt das vernünftige Weſen,

auch mit Organen im Gehirne, völlig imputationsfähig. Nur in dem Falle würde die Imputation nicht ſtatt finden, wenn, zufolge der unverſchuldeten Formung eines Organes, die demſelben entſprechende Anlage eine ſolche Stärke gewönne, daß ſie die ganze Aufmerkſamkeit der Seele auf ſich zöge und dieſe verhinderte, auf die Wirkung ihrer übrigen Vermögen, und inſonderheit auf die Stimme der Vernunft, zu hören. Daß es dergleichen abnorme Zuſtände gebe, lehrt die Erfahrung; dies iſt aber ein Zuſtand der Verrücktheit (nicht der Vernunftloſigkeit, ſondern der Unvernünftigkeit), und es iſt noch Niemanden, auch den Widerſachern von Gall nicht, eingefallen, denjenigen für imputationsfähig halten zu wollen, der des Gebrauches ſeiner Vernunft nicht mächtig iſt, d. h. bei dem derjenige Zuſtand aufgehoben iſt, in welchem die Vernunft auf die körperlichen Organe normal zu wirken und dadurch Handlungen hervorzubringen vermag, welche ihrem Willen entſprechen, oder in welchem ſie Vorſtellungen hat und Begriffe und Urtheile concipirt, wofür wir keine logiſchen Geſetze auffinden können, weil uns die Vorſtellungsart ſelbſt ganz unbekannt iſt, nach welcher in einem Zuſtande der Verrücktheit der Geiſt thätig iſt.

Es iſt mithin ausgemacht, daß der Wille frei iſt und daß, da jedes vernünftige Weſen einen Willen haben muß, es, rückſichtlich dieſes ſeines freien Willens, ein freies Weſen ſey, d. h. ein ſolches, welches nur denjenigen Geſetzen folgen ſoll, die ſeine Vernunft billiget; keinen anderen, mithin auch keiner Willkühr eines Anderen. Dieſe Freiheit einem Weſen abſprechen, heißt: es für unvernünftig erklären, die Gabe der Vernunft in ihm nicht anerkennen. Daher der Ausdruck: ein Beſeſſener!

Die Freiheit ist hiernach eine nothwendige Eigenschaft der Vernunft, und wir müssen uns darum für frei erklären, weil wir vernünftig sind. Außerdem werden wir keine andere Anlage zur Freiheit gewahr, und es ist mithin nicht nur ganz unnöthig, außer der Vernunft, der Seele noch ein besonderes, für sich bestehendes, Vermögen zur Freiheit, wie Herr Ehrhardt thut, zuschreiben zu wollen, sondern es ist dies auch unrichtig, weil die Vernunft dazu keinen zureichenden Grund aufstellt.

Capitel IV.

Vernunft.

Wir haben bisher gesehen, daß die Vernunft das Vermögen zu schließen, der Consequenz und Objectivität oder Universalität, der Ideen und der menschlichen Freiheit ist; aber alles dies sind nur Nominaldefinitionen oder gar nur generische Beschreibungen, die zwar insgesammt wahr und richtig sind, die uns aber doch alle nicht das Wesen der Vernunft erklären. Wir lernen dadurch wohl, was die Vernunft wirklich schafft; aber was sie, ihrem Wesen nach, sey, und was sie also alles vermag, das haben wir noch nicht begriffen.

Bevor wir jedoch weiter gehen, wird es nothwendig, uns über die Ausdrücke: Kraft, Fähigkeit, Vermögen und Anlage zu verständigen, welche meistentheils synonym genommen werden, deren Unterscheidung jedoch zur deutlicheren Erkenntniß nothwendig ist.

Anlage ist die Beschaffenheit einer Sache, vermöge deren eine gewisse Anwendung derselben möglich ist, ihrem Wesen also nicht widerspricht.

Thut die natürliche Beschaffenheit der Sache der in Rede stehenden Anwendung sogar Vorschub, wird diese dadurch erleichtert und ist also jene selbst eine Mitursache der Verwirklichung dieser, so ist eine Fähigkeit da. Anlagen und Fähigkeiten sind also nicht active, sondern lediglich passive Eigenschaften und unterscheiden sich

dem Grade nach. Derselbe Unterschied findet zwischen Vermögen und Kraft statt, welche die active Eigenschaft einer Sache bezeichnen, wodurch dieselbe in den Stand gesetzt wird, etwas zu verwirklichen, derentwegen sie als der zureichende Grund gewisser Wirkungen angesehen werden muß.

Vermögen ist daher die Beschaffenheit einer Sache, wodurch ihr eine gewisse Thätigkeit möglich wird.

Ist diese Thätigkeit dem Wesen der Sache dergestalt angemessen, daß sie besonders zu der Thätigkeit dieser Art geeignet ist, so besitzt die Sache die Kraft dazu.

Mit Recht können wir daher sagen, der Mensch besitzt die Anlage, die Fähigkeit, das Vermögen oder die Kraft zu denken, weil jedes Denken sowohl einen activen als passiven Zustand der Seele involvirt; und eben dieß muß von allen Eintheilungen und Modificationen des Denkens gelten. Aber es muß zu verschiedenen Resultaten führen, je nachdem wir irgend eine Handlung der Seele als Anlage oder Vermögen, als Fähigkeit oder Kraft betrachten.

Nach diesem Unterschiede die Verrichtungen der Denkkraft zu untersuchen, muß die Deutlichkeit der Erkenntniß dieselben vermehren; aber sie trennen, in der Wirklichkeit als für sich bestehend betrachten, heißt ihr Wesen zerreißen. Ohne in Einseitigkeiten und Irrthümer zu verfallen, darf diese Bemerkung nie aus den Augen gelassen werden.

Da wir erkannt haben (Cap. II.), daß der sich selbst bewußte Mensch Vernunft habe, so werden wir dieselbe sowohl als Anlage, dann als Vermögen, besonders näher zu beschauen haben, um sie genauer kennen zu lernen.

Wir haben bereits (Cap. II. S. 57.) eingesehen, warum dem Menschen der Besitz der Vernunft nicht ab-

gesprochen werden kann; weil nämlich jedes sich selbst bewußte Wesen im Stande seyn muß, Schlüsse zu machen und durch fortgesetzte Schlüsse seine Erkenntniß zu berichtigen und zu bereichern. Da die Operation des Schließens ein rein formelles Geschäft ist, so wird dieselbe durch die Schranken nicht eingeschlossen, welche durch die Materie des Erkannten gesetzt werden. Die Vernunft ist daher in ihren Schlüssen nicht nur nicht an Raum und Zeit gebunden, sondern sie ist eine Anlage unserer Seele, der es möglich ist, sich unaufhaltsam fort zu bewegen, bis sie alle möglichen Gegenstände, welche mit einander verglichen werden können, wirklich verglichen hat und sich ihrer Übereinstimmung oder ihrer Verschiedenheit, ihrer Ursachen und ihrer Wirkungen bewußt ist, ihren Zweck und ihren Grund erkannt hat.

Es ist hiermit noch nicht gesagt, daß unsere Vernunft auch das Vermögen besitze, diese universelle Einsicht sich zu verschaffen, sondern nur, daß es der Vernunft, nach ihrer Anlage, möglich ist, sich diesem Ziele immer mehr zu nähern, ja es zu erreichen. Das wirkliche Gelangen zum Ziele hängt von dem Vermögen ab, sich alle Dinge vorzustellen Nur in sofern wir dies Vermögen besitzen, können wir mittelst der Vernunft sie vergleichen und ergründen. Durch unsern Verstand und Urtheilskraft lernen wir aber nicht alle Dinge kennen, sondern nur die, welche sich aus dem Selbstbewußtseyn erkennen lassen und welche die Erfahrung darin abspiegelt, und wir wissen bereits, welchen subjectiven Einschränkungen wir bei unserer Erkenntniß unterworfen sind. Die Vernunft aber, welche als formelles Wesen sich nicht die Materie ihrer Schöpfungen liefert, sondern sie nur verarbeitet, muß eben diese Materie von dem Verstande und der Urtheilskraft entlehnen. Nur diejenigen Objecte, welche diese ihr zu Gebote stellen, kann

ſie verarbeiten. Sie gleicht einem Maler, deſſen Kunſt verloren iſt, wenn man ihm nicht die Leinwand und die Farben (Begriffe und Urtheile) liefert. Sie ſind die Bedingungen ſeiner Thätigkeit. Aber ſo wenig das Bild, welches der Maler uns vorſtellt, bloß eine Miſchung abwechſelnder Farben auf einer Tafel iſt, ſo gewiß die Vorſtellung, welche durch das Bild erweckt wird, mithin die Art und Weiſe der Zuſammenſtellung der Farben, alſo die Form der Theile, woraus das Bild beſteht, das Weſen des Bildes und das Geſchöpf des Malers iſt; eben ſo iſt in der Vernunft nicht bloß das Vermögen, die Begriffe und Urtheile zuſammen zu ſtellen, ſondern durch ihre Zuſammenſtellung ein neues Gebilde, neue Formen zu erſchaffen und dieſe ins Leben zu rufen. Da die Seele ſich ihrer Thätigkeiten bewußt iſt, ſo wird ſie ſich auch dieſer Schöpfungen bewußt. Sind dieſelben von der Art, daß der Verſtand ſie begreifen kann, ſo werden es neue Begriffe, ſonſt bleiben es Ideen (Cap. II. S. 78.). Die Vernunft mithin hat das Vermögen, nicht bloß den Verſtand zu berichtigen, ſondern auch mit neuen Begriffen zu bereichern und ſein Gebiet zu erweitern (Cap. II. S. 74.). Steinbart will dies aus dem Grunde in Abrede ſtellen, weil, um einen Schluß machen zu können, nicht nur die zu vergleichenden Begriffe, ſondern auch der Mittelbegriff des Schluſſes in der Seele ſchon vorhanden ſeyn müſſen. Allein die Übereinſtimmung der zu vergleichenden Begriffe, oder deren Widerſtreit, waren noch nicht bekannt, und das Bewußtſeyn dieſes neuen Merkmales der verglichenen Begriffe iſt eben die Bereicherung der Erkenntniß. Für die Vernunft iſt es aber nicht hinreichend, nach Gelegenheit oder nach Willkühr neue Begriffe oder Ideen zu ſchaffen; vielmehr wird ſie nach ihrer Natur, da dieſes wieder neue Objecte der Vorſtellung ſind, auch

dieſe mit einander vergleichen und erforſchen und ſo immer fortfahren, und ſie kann damit nicht eher aufhören, als bis ſie auf Schlüſſe kommt, welche ſchon da geweſen ſind, und welche ſie alſo ſchon erkannt hat. Indem dies geſchieht, erkennt ſie die Übereinſtimmung derjenigen Dinge, welche ſie jetzt verglichen hat, mit denjenigen Dingen, welche bei einer früheren Vergleichung daſſelbe Reſultat gegeben haben. Der Zuſtand der Ruhe, das Ende aller Vergleichungen, welche die Vernunft machen könnte, iſt nur erſt dann vorhanden, wenn ſie die Übereinſtimmung aller Objecte der Erkenntniß, alſo aller Dinge, feſtgeſtellt und ſich erwieſen hat. In einer Vernunft, welche vollendet hat, gibt es daher gar keinen Widerſtreit der Dinge, gar keine Eigenſchaften derſelben, welche einander entgegen ſeyn könnten, alſo auch keine heterogenen Urſachen dieſer Eigenſchaften, mithin keine Verſchiedenartigkeit des Weſens der Dinge. Es iſt eine allgemeine Übereinſtimmung unter Allem, was iſt, es iſt in Allem nur ein Weſen, und die lebendige Einheit iſt die Vernunft ſelber. Alle Verſchiedenheiten, welche wir wahrnehmen, exiſtiren für eine vollendete Vernunft nicht, ſondern werden uns nur durch die beſchränkte Natur unſers Verſtandes und unſerer Urtheilskraft vorgeſtellt. Da wir nun aber doch dieſe Verſchiedenheiten, und die vermöge derſelben beſtehenden einzelnen Dinge wahrnehmen, da wir ferner gewiß wiſſen, daß wir ſelbſt exiſtiren, daß wir Verſtand haben und daß dieſer nur die Eindrücke uns vorſtellt, die auf ihn gemacht werden; ſo müſſen dieſe Verſchiedenheiten, welche wir wahrnehmen, doch auch ſeyn, oder wir ſind getäuſcht, d. h. wir bilden uns ein, etwas zu empfinden, was nicht iſt. Denn wenn gleich in unſern Vorſtellungen nicht die Objecte derſelben ſelber empfunden werden, ſo empfinden wir doch ihre Wirkungen auf uns, und durch deren Ver-

ſchiedenheit erkennen wir die Verſchiedenheit der wirkenden Objecte. Für unſern Verſtand iſt es mithin unleugbar, daß es mehrere Objecte gebe, welche unter ſich verſchieden ſind; wogegen die Vernunft es für nothwendig erkennt, daß alles, was iſt, eins und daſſelbe ſey. Wie iſt dieſer Widerſpruch zu löſen? Gelöſet muß er werden, weil ſonſt die Vernunft einen Widerſpruch in ſich ſelber anerkennen würde, welches ſie nicht vermag. Denn die Vernunft und der Verſtand ſind ja nicht weſentlich verſchieden, ſondern nur verſchiedene Äußerungen derſelben Denkkraft, und es kann alſo die Denkkraft durch den Verſtand nicht allgemein bejahen, was ſie durch die Vernunft allgemein verneint.

In der That iſt dieſe Antinomie Veranlaſſung geweſen, daß mehrere Secten die Wirklichkeit der Welt und unſerer Umgebungen abgeleugnet, und angenommen haben, alle unſere Erfahrungen wären Schein und Selbſttäuſchung. Aber das heißt die Sache ſchlecht aufklären, indem, ſtatt die aufgefundene Schwierigkeit zu löſen, eine andere noch weit größere erfunden wird. Da nämlich jede Wirkung ihre Urſache haben muß, ſo müſſen auch Urſachen der Verſchiedenheit unſerer Wahrnehmungen exiſtiren. Wenn es nun außer uns nichts geben ſoll, was auf uns einwirkt, ſo müſſen dieſe Urſachen in dem Weſen unſers denkenden Ich ſelber liegen; das hieße: ein vernünftiges Weſen, dem überhaupt alle Verſchiedenheiten entgegen ſind, müßte gleichwohl durch ſich ſelber alle wahrgenommenen Verſchiedenheiten erzeugen. Denn wenn gleich durch den Sinn nicht das Weſen der wahrgenommenen Dinge erkannt werden kann (Cap. VIII.), ſondern nur ihr Eindruck auf uns, und wenn daher gleich von der Verſchiedenheit des letzteren noch kein allgemeiner Schluß auf die Verſchiedenheit des erſteren gilt; ſo bleibt doch immer ſo viel ausgemacht, daß eben dieſe

Mannigfaltigkeit unſerer Empfindungen von außen bedingt ſeyn muß (S. 114.). Es iſt dies ein Beyſpiel, welche große Vorſicht in dem Gebrauche der Wörter nöthig iſt, wenn von generiſchen Begriffen die Rede iſt.

Allerdings iſt die Vernunft die lebendige Einheit, allerdings muß ſie, um ſich ſelbſt zu genügen, und um vollendet zu ſeyn, Alles, was iſt, als ein Ganzes betrachten, als eine Sache von einem Weſen, von einem Zwecke und aus einem Grunde. Aber dies hindert nicht, daß ſie zur Erreichung dieſes einen Zweckes ſich verſchiedener Mittel bediene. Die Einheit der Vernunft darf nur in demjenigen exiſtiren, was unmittelbar aus ihr hervorgeht, in dem Zwecke. Aber es iſt gar kein Grund, der die Vernunft hindern könnte, dieſen Zweck in unendlich verſchiedene Theile zu zertheilen und ſich zu denken, daß mit jedem dieſer Theilchen etwas in der Wirklichkeit übereinſtimme. Es iſt eben ſo mit dem Weſen der Dinge. Nach Maßgabe der verſchiedenen beſonderen Zwecke, können die Dinge in verſchiedne Verhältniſſe geſtellt ſeyn, und die Mannigfaltigkeit dieſer Verhältniſſe, wie wir uns hiernächſt wirklich überzeugen werden (Cap. VII.), kann den Grund des Unterſchiedes in unſern Wahrnehmungen abgeben. Alle dieſe Theile und Verhältniſſe müſſen jedoch dem Zwecke des Ganzen entſprechen, das heißt, ihre beſonderen Zwecke müſſen dem allgemeinen Zwecke untergeordnet ſeyn, und hiervon kann nicht der allermindeſte Theil ausgenommen ſeyn. In Bezug auf den gemeinſchaftlichen Zweck kann daher auch kein Widerſtreit ſtatt finden; es kann in dem Ganzen und für das Ganze ein Theil nicht zerſtören, was der andre ſchafft. So iſt es in der Natur wirklich; wir wiſſen, daß jede Zerſtörung nur eine Veränderung der Form iſt, und daß die Materie bleibt. In Bezug auf den Zweck des Ganzen iſt daher jeder Streit

des Einzelnen nur scheinbar, weil uns der Zusammenhang mit dem Ganzen unbekannt ist. Unter sich brauchen die einzelnen Theile des Ganzen in keiner unmittelbaren Verbindung zu stehen, sie können daher von ganz verschiedener, ja für einen speciellen Zweck von widersprechender Beschaffenheit seyn. So kann im Menschen das Milchadersystem das Blut bereiten, was in den Nieren zersetzt wird; beide Verrichtungen aber sind nothwendig zum Leben des ganzen Menschen. So kann in der Welt die Tugend und die Sünde neben einander bestehen, wenn beide zur Erreichung des Zweckes der Welt erforderlich sind. Alles was ist, muß also ein Theil eines organischen Ganzen seyn, eines einzigen Wesens, dessen Natur in der Zusammenwirkung aller seiner Theile zu dem einigen Zwecke des Ganzen besteht. Dieses Ganze, zusammengesetzt aus allem dem, was ist heißt die Welt, und die Vernunft muß daher alle und jede Dinge, uns selbst mit eingeschlossen, aus dem Weltzwecke betrachten. Welt und Natur sind mithin nicht einerlei Begriffe, obgleich sie dieselben Objecte umschließen. In der Natur werden die einzelnen Dinge, zwar bestimmt durch die Wechselwirkung mit allen übrigen, aber doch für sich bestehend; in der Welt aber als Theile eines organischen Ganzen betrachtet. Eine vollkommene Vernunft übersieht die Zusammenstimmung aller einzelnen Zwecke zu einem Gesammtzwecke, zum Zwecke der Welt; und eben darum erkennt sie nicht nur den Grund aller einzelnen Dinge, sondern auch die Welt selber. Das Wesen der Vernunft besteht daher in der Erkenntniß ihrer selber und des Zusammenhanges, des Zweckes und des Grundes aller Dinge, ihrer Gesammtheit und Einheit. Nicht das Vermögen zu schließen macht sonach das Wesen der Vernunft aus; dies ist nur ein Mittel, dessen sie sich bedienen muß, ihre Thätigkeit auszuüben,

so lange sie mit einem Verstande verknüpft ist, welcher ihr die Gegenstände ihrer Erkenntniß einzeln und mangelhaft vorstellt. Je mehr sie den Verstand und die Urtheilskraft durch sich selbst vervollkommnet, berichtiget und erweitert, und je mehr dieser durch seinen Organismus diese Erweiterung und Vermehrung seiner Kraft zu ertragen und zu fassen im Stande ist, desto weniger bedarf die Vernunft, zur Erkenntniß der Dinge, weitläufiger Schlüsse, desto mehr wird diese Erkenntniß durch bloße Urtheile vollendet, bis endlich, wenn ein Wesen sich alle Objecte des Denkens auf einmal in voller Klarheit vorzustellen vermag, Verstand, Urtheilskraft und Vernunft in demselben gar nicht mehr unterschieden werden können, nicht auf verschiedene Weise wirken, sondern nur eine, sich immer gleich bleibende, in ewiger Ruhe sich befindende Denkkraft darstellen. Man kann in diesem Sinne sagen (in subjectiver Beziehung), daß in der vollkommenen Denkkraft es weder Verstand, noch Urtheilskraft, noch Vernunft gibt, weil sie sich weder Vorstellungen zu machen, noch zu vergleichen braucht, indem die Vorstellungen schon in ihr vollendet seyn müssen; daß sie aber (in objectiver Beziehung) vernünftig sey, weil ihre Erkenntniß nichts anderes ist, als die Erkenntniß einer Vernunft, welche alle möglichen Untersuchungen angestellt, und weil sie vollendet hat, sich im Besitze aller Erkenntniß befindet. Dies ist noch nicht Gott, denn in Gott denken wir uns diese unbegränzte Erkenntniß als ursprünglich, nicht als erworben. Aber ein Wesen, welches mit der Arbeit der Vernunft vollendet hätte, würde Gott gleich werden.

Durch die Vernunft mithin wird unser Erkenntnißvermögen immer mehr und mehr, so weit es dessen natürliche Beschaffenheit verstattet, vervollkommnet, und wir haben gesehen, daß dasselbe nicht nur dieser Vervoll-

kommnung fähig ist, sondern daß auch die Vernunft diese Vervollkommnung verlangt, weil sie sich überzeugt, daß sie durch die Mängel des Erkenntnißvermögens sehr oft unvernünftig (nicht vernunftlos) bleiben muß, daß sie nicht urtheilen kann, was sie sich zu beurtheilen vorgesetzt hat, daß also ihre Thätigkeit, und mithin ihre Freiheit, dadurch beschränkt wird. Die Vernunft gebietet ein ewiges Fortstreben zur Vervollkommnung, bis sie das Ziel errungen hat, an welchem der Mensch sich selbst und die Welt, und den Grund beider erkannt haben wird, ohne daß eine Dunkelheit übrig bleibt. Die Perfectibilität ist mithin eine Anlage unsers Erkenntnißvermögens und deren Ausbildung ein Gebot der Vernunft.

Dies drückt das deutsche Wort Vernunft (und eben so das griechische νους) sehr bedeutungsvoll aus. Es kommt her von vernehmen, d. h. nicht bloß hören, sondern deutlich hören, unterscheidend und vollständig erkennen und zugleich erfahren, was man noch nicht weiß, wie die Redensarten: einen Zeugen vernehmen, sich selbst vernehmen, ergeben. Die Vernunft ist also das Vermögen, wodurch wir uns selbst vernehmen, uns selbst und den Grund und Zweck der Dinge erkennen lernen. In einer ganz anderen Beziehung charakteristisch ist der römische Ausdruck: ratio (und der griechische: λογος). Denn allerdings lehrt die Vernunft nicht bloß den Grund aller Dinge kennen, sondern die höchste Vernunft, wie wir uns bei der Abhandlung von Gott überzeugen werden, ist selber der Grund von allen Dingen.

So haben wir das Wesen der Vernunft in uns erkannt, welches Herr Weiß unbegreiflich nennt und nur durch Anschauung, mithin durch Erfahrung, und gar durch Vergleichung des Ähnlichen, mithin nicht einmal nach den Gesetzen der Vernunft, sondern nur des analogon rationis erkennen und beschreiben lassen will. Dies ist eine noth-

wendige Folge der Trennung der Vernunft vom Verstande, und ihrer Unterscheidung als besonderer Vermögen, welches Herr Weiß als ausgemacht voraussetzt, indem er entschlossen erklärt, daß er die Vernunft durchaus nicht zum Verstande wolle werden lassen, da doch beide durchaus eine und die nämliche Denkkraft sind. Eben so wenig und aus demselben Grunde, ist die Beschreibung der Vernunft, welche Herr Weiß aufstellt, eine Definition derselben, daß sie Richtung und Bildung mit Freiheit sey, welches überhaupt allzu mystisch ist, um einen deutlichen Begriff damit zu verbinden. Dagegen ist es im höchsten Grade treffend, wenn derselbe den Charakter unserer Denkkraft in der Polarität zwischen Individualität und Universalität setzt. Denn all unser Denken beginnt freilich mit individuellen Vorstellungen und geht fort bis zu den universellen Wahrheiten der Vernunft, ja das Ziel unserer Denkkraft ist die allgemeine, uneingeschränkte, göttliche Erkenntniß selbst.

Capitel V.

Seele.

Wir haben uns bisher wiederholentlich des Ausdrucks: Seele, Geist, bedient, als gleichbedeutend mit Mensch oder mit dem Ich, welches das Subject des Bewußtseyns ist, und es ist dahin gestellt geblieben, ob in diesem Ich noch etwas anderes, außer der Seele, vorhanden sey, was Körper genannt wird, oder ob die Seele und Körper einerlei Wesen und nur verschiedene Bezeichnungen verschiedener Äußerungen oder Kräfte des Menschen sind, eben so wie es unentschieden geblieben ist, ob die Seele selber Geist oder Körper sey. Um Mißverständnisse in der Folge zu verhüten, wird es nothwendig seyn, vor allen Dingen uns hierüber zu vergewissern.

Wir wissen, daß wir denken, d. h. mit Bewußtseyn Vorstellungen haben und vergleichen. Diese Anlage und dieses Vermögen kann als eine bloße Eigenschaft nicht für sich bestehen. Denn als Anlage und als Vermögen, überhaupt als Eigenschaft, ist es ja nur die Beschaffenheit einer Sache, welche durch das Wesen derselben begründet wird, nicht das Wesen der Sache selbst. Es ist also ein Accidenz und keine Substanz. Alles, was ist, muß nothwendig nämlich entweder Substanz oder Accidenz seyn. Substanz ist dasjenige, was für sich besteht, was wirklich ist, ohne daß seine Existenz (nicht seine Entstehung) abhängig ist von einem andern Wesen. Accidenz aber ist alles das, was

nur existirt, in so fern es mit einer Substanz verbunden ist und dessen Wirklichkeit also auf dem Daseyn der Substanz beruht. Da nun das Denken wirklich ist, da wir dessen Daseyn durch das Bewußtseyn erkannt haben, so muß auch eine Substanz existiren, welche dieses Denken hervorbringt und der Grund desselben ist. Diese Substanz, welche denkt, oder vielmehr durch welche wir denken, nennen wir Seele. Denn wenn auch die denkende Kraft zunächst nur ein Accidenz wäre, so müßte dieses doch eben darum, weil kein Accidenz für sich selber bestehen kann, immer in einer Substanz enthalten seyn, welche mit dem Namen der Seele belegt wird.

Die Seele kann aber kein Körper seyn, sondern sie ist ein Geist. Denn ein Körper kann nicht denken, weil er, seinem Wesen nach, aus Theilen zusammengesetzt ist (§. 6. S. 21.). Sollte ein aus Theilen zusammengesetztes Wesen Vorstellungen mit Bewußtseyn haben, so müßte entweder ein Theil die Vorstellungen und der andere das Bewußtseyn haben, oder beides müßte in allen Theilen sich befinden. In jenem Falle würde nur derjenige Theil die Seele seyn, in welchem das Bewußtseyn wäre, und der andere würde nur ein Hülfsmittel seyn, denn nur durch das Bewußtseyn der Vorstellungen denkt man. Dieser Fall ist auch darum nicht möglich, weil ein Bewußtseyn ohne Vorstellungen nicht denkbar ist, denn das Wesen des Bewußtseyns besteht ja nur in der Vorstellung eines lebenden Subjectes, durch ein Object berührt. Mithin bleibt nur der andere Fall übrig, daß in allen Theilen Vorstellungen und Bewußtseyn vereiniget sind. Wenn dies wäre, so wären wieder nur zwei Fälle denkbar, daß entweder zwar alle einzelnen Theile beitragen, einen Gedanken zu fassen, daß aber derselbe nur von einem als vollendet wahrgenommen wird, oder aber daß alle Theile den wirklichen Gedanken haben. In jenem Falle würde wieder nur jener eine un-

theilbare Theil die Seele und die übrigen nur Werkzeuge derſelben ſeyn; denn nur der vorhandene Gedanke iſt ein Gedanke; der entſtehende, der vorbereitete iſt noch nicht da, er iſt noch nichts Wirkliches. Zugleich würde hierin ein Widerſpruch mit ſich ſelber enthalten ſeyn, denn es würde behauptet, daß jene Theile, welche nur Werkzeuge der eigentlichen wahren Seele ſind, an dem Bewußtſeyn Theil nähmen, mithin ſich einigermaßen eines Gedankens bewußt wären, der noch nicht iſt, ſondern erſt zuſammengetragen werden ſoll. Das Bewußtſeyn kann nämlich nicht getheilt werden, wie die Vorſtellung; denn dieſe, das Object, welches in dem Bewußtſeyn durch das Subject ergriffen wird, iſt nicht das Handelnde, ſondern das Leidende, und beſteht mithin, auch ohne von dem Bewußtſeyn ergriffen zu werden; es kann mithin nach und nach zuſammengetragen ſeyn, bis zu dem Moment, wo es von dem Bewußtſeyn ergriffen wird. Aber die Handlung des Bewußtſeyns, als die Anwendung der Kraft des bewußten Subjectes, iſt nicht theilbar, ſondern kann nur dem Grade nach unterſchieden werden. Das Bewußtſeyn kann mehr oder minder ſtark ſeyn; aber die Handlung des bewußten Subjectes, indem es eine Vorſtellung faßt, iſt entweder Bewußtſeyn, oder ſie iſt es nicht. Alle die einzelnen Theile der theilbaren Seele alſo müßten, um an dem Bewußtſeyn zu participiren, mehr oder minder klar, Bewußtſeyn haben. Dieß führt auf den zweiten Fall in dem vorhin aufgeſtellten Dilemma, daß nämlich alle Theile des denkenden Weſens ſich der Vorſtellung bewußt ſind. Nun würden zwar alle Theile die nämliche Vorſtellung haben müſſen, weil es ja eine Vorſtellung ſeyn ſoll, welche die Seele hat. Denn wollte man annehmen, daß die einzelnen Theile ſich verſchiedener Vorſtellungen bewußt wären, aus deren Vereinigung die Seele eine Vorſtellung bilde; ſo würde das nichts anderes heißen, als die Seele würde ſich in ihren Theilen gewiſſer

Merkmale der Gesammtvorstellung bewußt seyn, welcher sie sich als ein Ganzes nicht bewußt wäre, oder mit anderen Worten, einem Theile kommen Prädicate zu, welche dem Ganzen nicht zukommen. Logischer Unsinn! Mithin bleibt nur übrig, daß alle Theile sich derselben Vorstellung bewußt sind, welche die Seele, als Ganzes, hat. Behaupten, daß alle Theile des denkenden Wesens an dem Bewußtseyn Antheil haben, hieße behaupten, eine Seele bestehe aus mehreren Seelen; denn jedes Wesen, das mit Bewußtseyn Vorstellungen hat, ist eine Seele. Es würde sonach immer so viel gewiß seyn, daß jede Seele ein untheilbares Wesen sey. Es ist aber auch ein unsinniger Gedanke, daß eine Seele zusammengesetzt seyn kann aus mehreren Seelen. Denn jede dieser Theilseelen müßte sich in dem Bewußtseyn ihres Ich gewiß werden. Da nun alles Andere, was existirt und nicht zu ihrem Ich gehört, von ihr ein Du ist, mithin auch die anderen Theile der Hauptseele, so würde ein Theil der letzteren sich mehrere Du vorstellen, welche das Ganze sich nicht vorstellen könnte. Derselbe logische Unsinn, der kurz vorher entstand.

Die Seele ist mithin nothwendig ein untheilbares Wesen, also ein Geist, aber ein für sich bestehendes Wesen, eine Substanz. Sie lebt, denn sie denkt. Da sie aber mehrere Gedanken auf einmal nicht zu fassen vermag, sondern sie nach einander denken muß (Cap. II. S. 62.), mithin ihre Lebensäußerungen successiv auf einander folgen, und sich darnach das Leben eintheilen läßt; so ist das Leben der Seele in der Zeit. Denn Zeit ist ja das Aufeinanderfolgen der Dinge (Cap. I. S. 49.). Was vorangegangen ist, kann nicht folgen, und die verlorne Zeit, das verflossene Leben, ist unwiederbringlich dahin. Kein Gott kann die Zeit still stehen lassen oder zurückbringen! Denn Gott kann das Unvernünftige nie wollen. Unvernünftig würde es aber seyn, unsere Denkkraft, und mit ihr unsere Ver-

nunft, unthätig zu machen oder gar zu zerstören; denn so viel würde es heißen, zu verlangen, daß die Zeit stille stehe oder wiederkehre.

Wenn aber auch die Seele in der Zeit lebt, so lebt sie doch nicht auch im Raume. Denn da sie ein Geist, eine untheilbare Substanz ist, so umfaßt sie selbst keinen Raum, und alle Geister, da ihr Wesen in ihren Kräften besteht, können mithin durch einander, mit einander, oder wie man es beschreiben will, leben, ohne neben einander zu seyn und sich räumlich zu unterscheiden. Wie dies eigentlich zugeht, davon können wir keine deutliche Vorstellung, sondern nur eine Idee haben, weil wir alle Dinge außer uns, uns nur unter der Beschränkung des Raumes vorstellen können. Wir vermögen bloß einzusehen, daß es so seyn müsse.

Hieraus folgt aber, daß zu unserer Persönlichkeit die Existenz eines Körpers, an welchen die Seele gebunden ist, unumgänglich nothwendig sey. Ohnedies würde die Persönlichkeit entweder gar niemals bestehen, oder doch sehr bald verloren gehn. Denn da das Wesen der Seele in ihrer denkenden Kraft besteht, und die verschiedenen Seelen sich nur durch die Verschiedenheit ihrer Gedanken unterscheiden können; so würden alle Seelen bald in ein einziges Wesen zusammenfließen und sich mit einander vereinigen. Ohne Körper nämlich würde die Seele keine Vorstellung von den Dingen außer ihr erhalten; dies wäre ganz unmöglich; weil in der Vorstellung unsers Ich selbst kein Maßstab des Raumes liegt, und die Seele, welche nicht im Raume lebt, auch von sich keinen Maßstab abstrahiren könnte, mithin nichts hätte, woran sie das Räumliche der Dinge außer ihr messen und sich eine Vorstellung davon machen könnte. Sie könnte also nur diejenigen Vorstellungen haben, welche aus dem Selbstbewußtseyn fließen, und diese müssen früher oder später von allen vernünftigen Wesen gleich gedacht werden (§. 5. S. 19.). Mit dem Mo-

mente des gleichen Denkens aber hörte alle Verschiedenheit der denkenden Seelen auf und sie würden ein einziges Wesen.

Man kann nicht einwenden, daß durch die Vorstellung des individuellen Ich im Bewußtseyn schon die Persönlichkeit einer jeden Seele gesichert sey, weil sie alle bei jedem Gedanken doch ihr individuelles Ich zum Grunde legten. Denn sobald sie ganz auf gleiche Weise dächten, müßten sie auch erkennen, daß in ihnen kein individuelles Ich mehr existire, sondern daß sie nur ein Wesen ausmachten. Außerdem würde man wieder auf eine Seele gerathen, welche aus mehreren Theilseelen bestände. Noch eine andere Nothwendigkeit der Vereinigung unserer Seele mit einem Körper wird weiter unten aus unserer Bestimmung, aus unserm Lebenszwecke hervorleuchten, indem nur durch die Wahrnehmungen und die Reizungen des Leibes die Seele ihre Erkenntniß auszubreiten und ihre Freiheit zu vervollständigen im Stande ist. Unsere Person besteht daher nothwendigerweise aus Seele und Leib, welche nicht bloß zusammengesetzte, in Verbindung gestellte Wesen sind, sondern ein Wesen, ein Ganzes ausmachen. Sie sind Theile dieses Ganzen, dergestalt, daß die Seele, ohne ihre Persönlichkeit aufzugeben, nicht ohne Leib seyn kann, der letztere aber, da er nicht selbst denkt, sondern nur ein Werkzeug und Fußgestell der denkenden Seele ist, verändert werden kann, ohne daß darum gerade alle und jede Einsichten und Erkenntnisse der Seele mit ihm verschwinden dürfen. Denn wenn es möglich ist, wie späterhin noch zur Sprache kommen wird (Cap. VI.), daß die Seele Vorstellungen bilde und fasse, welche unabhängig sind von der Vorstellung des Ich, der Person des denkenden Wesens, so werden solche Vorstellungen auch ihr Eigenthum bleiben, wenn sie sich, in Verbindung mit einem andern Leibe, nicht mehr als dieselbe Person, als das nämliche Ich zu erkennen

im Stande wäre, als welches ſie dieſe Vorſtellungen eingeſammlet hatte. Möge dem aber ſeyn, wie ihm wolle, ſo bewirkt auf jeden Fall dieſer unſer Leib, eben durch die individuelle Anſchauung der Außendinge, mit einem Worte, durch ſeine körperliche Individualität, daß die mit ihm zu einem Weſen vereinigte Seele ſich niemals mit einer anderen identificiren kann, ſondern beide die Perſönlichkeit ihrer Naturen beibehalten müſſen.

So lange daher die Seele lebt und ihre Perſönlichkeit bewahrt, bedarf ſie eines Leibes, und wenn wir im Tode dieſen Leib ablegen, ſo wird die fortlebende Seele ſogleich eines anderen Leibes benöthiget ſeyn.

Capitel VI.

Unsterblichkeit.

Die Seele aber wird fortleben, auch wenn dieses irdische Werkzeug zu Grabe getragen wird. Sie muß ihrer Natur nach, unsterblich seyn.

Da die Seele eine Substanz ist, so ist ihre fortdauernde Existenz nicht bedingt durch ein anderes Wesen. Wenn sie daher zerstört werden soll, so müßte dies entweder durch sich selbst, durch ihren eigenen Entschluß, geschehen, oder durch ein Wesen außer ihr, welches die Macht hätte, auch Substanzen zu vernichten.

Denn an eine Zerstörung ihres Wesen durch Umgestaltung ihrer Form, ist nicht zu denken, weil die Seele, als ein Geist, gar keine Form hat. Eben darum, weil sie nicht aus Theilen besteht, sondern ein einfaches Wesen ist, kann auch bei ihr, im eigentlichen Sinne des Worts, von keiner Organisation die Rede seyn, als welche in der Zusammenstellung und Wirkung der einzelnen Theile besteht. Da die Seele selber gar keine Organisation hat, so kann auch diese keinen Grund ihrer Auflösung enthalten und mithin kann in der Natur der Seele nicht schon der Keim ihrer Zerstörung liegen, sondern es bleiben nur die beiden aufgestellten Fälle übrig, daß sie sich selber aus freiem Entschlusse vernichte, oder durch äußere Gewalt zerstört werde.

Aber auch diese beiden Fälle können nicht existiren.

Denn 1) die vernunftbegabte Seele selbst kann niemals den Entschluß fassen, sich zu zerstören, zu vernichten, weil sie dann behaupten müßte, es sey vernünftig, daß die Vernunft aufhöre zu seyn. Es leuchtet ein, daß dieser Schluß allzu unvernünftig ist, um von der Vernunft jemals gemacht werden zu können. Man kann sich dagegen nicht auf das Beispiel der Selbstmörder berufen. Denn diese beschließen nicht, ihre Vernunft oder sich selbst zu vernichten, sondern nur ihren dermaligen Zustand im Raume, ihr Leben zu zerstören. Daß sie damit nicht ihre Seele vernichten, ist unstreitig Allen mehr oder minder klar bewußt. Wäre dies aber auch nicht, so enthält doch ihr Vorsatz nicht den Zweck der Zerstörung der Vernunft oder der Seele, sondern dieses Lebens, welches allerdings zweierlei Dinge sind. Mithin enthält der Vorsatz des Selbstmordes nicht jenen directen Widerspruch, von welchem der Gedanke sogleich zurückbebt; sondern der Widerspruch ist versteckter, und eben darum kann die vage Vernunft diesen Vorsatz fassen, obgleich derselbe, bei näherer Untersuchung, immer als unvernünftig erscheint.

Gesetzt aber, die Seele könnte ihre Vernichtung sich vorsetzen, so würde es doch nie zu einem ernstlichen Wollen kommen, weil die Seele die Mittel zur Ausführung ihres Entschlusses nicht abzusehen vermöchte. Denn wie wollte sie es anfangen, sich selbst zu vernichten? Durch indirecte Mittel, zur Zerstörung anderer Wesen, mit denen die Seele in Verbindung steht, kann es nicht geschehen, weil die Existenz der Seele unabhängig ist von allen Wesen außer ihr. Es müßte also direct auf sie selber gewirkt werden, und zwar entweder von innen oder von außen. Von innen kann es nicht seyn, weil das Wesen der Seele im Denken besteht; jeder Gedanke ist daher ein Act des Lebens der Seele, und kann niemals der Zustand der Vernichtung derselben seyn. Wollte aber die Seele eine äußerliche Kraft

zu ihrer Vernichtung in Bewegung setzen, so müßte dies entweder eine geistige oder körperliche Kraft seyn, und da jede Kraft nur die Eigenschaft eines Wesens ist, entweder ein Geist oder ein Körper. Aber die Geister, als Wesen ohne Raum, leben durch einander und mit einander und kennen keine andere Zerstörung, als die der Identification der Person (Cap. V. S. 125.). Noch viel weniger ist die Zerstörung der Seele durch einen Körper möglich. Es widerspricht die wesentliche Beschaffenheit der Seele der Möglichkeit jeder Veränderung ihres Wesens. Denn da jeder Geist formlos ist, so steht er, seinem Wesen nach, außer allem Verhältnisse mit allen Dingen außer sich, und es kann daher kein Ding außer ihm Veränderungen in seinem Wesen hervorbringen, mithin auch ihn nicht zerstören. Wäre dem anders, so würde ja die Seele keine Substanz seyn, denn alsdann würde ja ihre Existenz abhängig seyn von der Einwirkung anderer Wesen, der sie sich durch sich selbst nicht entziehen könnte. Die Einwirkungen des Leibes, mit welchem die Seele auf eine wunderbare Art zu einem Ganzen vereinigt ist, und die Veränderungen, welche dadurch in ihrem Zustande hervorgebracht werden, beweisen nichts dagegen. Erst wenn das Wesen des Leibes vollständig untersucht seyn wird, werden wir im Stande seyn, über die gegenseitige Einwirkung ein bestimmtes Urtheil zu fällen. Aber wenn auch die Seele, vermittelst des Sinnes, durch die Sinnenwerkzeuge des Körpers Vorstellungen zu erhalten fähig ist; so ist diese Bestimmung der Thätig des Geistes doch ganz unabhängig von seiner Existenz, und kein Grund vorhanden, diese durch jene im mindesten zu bedingen. Die Sinnlichkeit der Seele macht nicht, daß ihr Wesen unabhängig sey von Dingen außer ihr.

Dagegen lehrt aber die Erfahrung doch, daß äußere Dinge auf unsere Seele einen sehr merklichen Einfluß haben. Die atmosphärische Luft, welche die Bedingung des Athem-

holens ist, ist auch Bedingung unsers Bewußtwerdens, indem, nach der Beobachtung der Ärzte, mit der Unterdrückung des Athems auch das Bewußtseyn aufhört, weshalb auch die Römer den Athem selber spiritus und anima nannten; durch den Magnetismus werden wir in den Zustand der Clairvoyance versetzt, und die Schönheit erregt in uns Leidenschaften, welche alle unsere Vorstellungen verändern und unsere Entschlüsse beherrschen. Alle diese Thatsachen sind nicht zu leugnen. Beweisen sie aber nicht hinlänglich, daß die genannten körperlichen Gegenstände auf uns einwirken? und wenn dies zugegeben werden muß, fällt damit nicht der geführte Beweis über den Haufen? und ist es dann nicht auch eben so gut denkbar, daß die Wirkung eines Du von uns von der Beschaffenheit sey, daß sie unser Ich vernichte?

Dieser letzte Schluß würde immer noch nicht folgen. Denn wenn auch die Außendinge auf unsere Seele einwirken und deren Empfindung zu verändern vermögen; so würde daraus noch nicht folgen, daß sie durch irgend eine dieser Veränderungen ganz vertilgt werden könne. Selbst die Körper, welche einander zerstören, werden nicht durch einander vertilgt. Es bleiben immer die Elemente ihres Wesens übrig, wenn gleich ihr Wesen verändert wird, und jede Zerstörung ist nur eine Veränderung der Form der Zusammensetzung der Elemente. Was einmal wirklich ist, kann nie aufhören zu seyn, nur die Erscheinung (Phänomen) ist veränderlich. Dies bestätiget uns schon die Erfahrung in der Körperwelt, und das Gesetz der Chemiker, nach welchem sie bei allen Veränderungen der Körper doch immer wieder dasselbe Gewicht heraus zu bekommen verlangen. Die Vernunft setzt es außer Zweifel. Denn wenn etwas was wirklich ist, aufhören könnte zu seyn; so müßte die Vernunft es als möglich einsehen können, daß in dem Momente des Aufhörens die Sache sey und zugleich nicht sey,

also A gleich Non A. Bei der Veränderung des Wesens einer Sache ist nämlich ein Zustand des Überganges aus einem Wesen in ein anderes. Dieser Übergang geschieht durch eine Reihefolge successiver Additionen und Subtractionen, bis die Veränderung vollendet ist; aber in jedem Momente des Seyns ist die Sache das, was sie ist, A ist A. Nun denke man sich die Vertilgung einer Sache immerhin als ein successives Abnehmen, eine allmählige Verringerung derselben; so muß doch, wenn wirklich eine Vertilgung statt finden soll, endlich ein Moment kommen, in welchem sie aufhört zu seyn, das hieße, es muß ein Moment eintreten, in welchem das was ist, nicht ist. Wir sehen also, daß die Begriffe: vertilgen, vernichten, aufhören, keine Realität haben, sondern daß es bloß bildliche Ausdrücke sind, abstrahirt von der Wahrnehmung der Veränderung der Phänomene, welche nach jedem Momente einer Veränderung nicht mehr sind, was sie gewesen sind, sondern dies zu seyn aufgehört haben.

Es scheint fast, als wenn dieser Beweis zu viel enthalte. Denn hiernach würde ja die Vernunft überall keine Veränderung eines Zustandes als möglich denken können. Bei jeder Veränderung eines bestehenden Zustandes würde ein Zeitpunct eintreten müssen, in welchem der bisherige Zustand aufhört, und ein neuer anfängt. Allerdings! Es folgt aber hieraus nicht, daß es keine Veränderungen gebe; sondern es folgt daraus nur, daß diejenige Hypothese, welche sich mit diesem Vernunftsatze nicht verträgt, falsch seyn müsse. Diese falsche Voraussetzung liegt in der stillschweigend als wahr angenommenen Behauptung, daß es irgend einen bestimmten, für irgend einen Zeitabschnitt bleibenden Zustand der veränderlichen Dinge gebe. Wäre dem so, so würde dieser Zustand ewig unwandelbar seyn. Nur was unveränderlich ist, kann einen dauernden Zustand besitzen. Was veränderlich ist, kann zu keiner Zeit eine feste

Beschaffenheit, Ruhe, Dauer und Wesentlichkeit haben. Alle Beschaffenheiten und Zustände, welche wir den Dingen zuschreiben, sind nur in der Idee vorhanden, nur Geschöpfe des abstrahirenden Verstandes des Menschen. Weil aus gleichen Ursachen gleiche Wirkungen hervorgehen, und weil unsere Sinne nicht geeignet sind, alle Veränderungen wahrzunehmen, welche doch vor sich gegangen sind, so schreibt unser Verstand nicht nur den Dingen bleibende Eigenthümlichkeiten zu, sondern wähnt auch, bei ähnlichen Wahrnehmungen, einen gleichen Zustand, eine gleiche Natur und Wesen der Dinge annehmen zu müssen. In der Wirklichkeit aber findet keine Ruhe statt, sondern ein ewiger, unaufhörlicher und unzertrennlicher Übergang aus einem Zustande in einen anderen, ein steter Wechsel der Wirkungen der in Thätigkeit gesetzten Ursachen. Es gibt in der Sinnenwelt kein Seyn, sondern ewiges Wechseln.

Es ist also ausgemacht, daß Alles, was ist, nie aufhören kann, zu seyn. Die Seele aber lebt, sie ist, wie uns das Bewußtseyn lehrt, mithin kann sie nicht vernichtet werden. Aber auch ihr Wesen kann nicht einmal verändert werden, weil sie ein einfaches, nicht aus Elementen zusammengesetztes Wesen ist, und dieses mithin keiner Veränderung der Form der Composition unterworfen ist. Sie bleibt unveränderlich in ihrem Wesen, welches zwar der Perfectibilität fähig ist, doch nie seine Natur ablegen kann. Wie ist dies aber mit jenen Erfahrungen zu vereinigen, welche uns das Gegentheil sagen? Da der Mensch aus Seele und Leib besteht, da beide Theile eines Ganzen sind und in Wechselwirkung stehen, und da der Leib allerdings im Verhältnisse mit den andern Körpern sich befindet; so folgt daraus natürlich, daß diejenigen Einwirkungen auf unsern Leib, welche in demselben Veränderungen erregen, die von der Seele, nach Maßgabe ihrer Verbindung mit dem Leibe, wahrgenommen worden, von ihr

empfunden werden, und wiederum, nach Maßgabe der aus diesen Empfindungen gebildeten Vorstellungen, die Thätigkeit der Seele in Bewegung setzen. Hieraus ergibt sich, daß allerdings durch andere Körper

1) das Empfindungsvermögen und die Thätigkeit unserer Seele erregt werden kann, welches Eigenschaften, aber nicht das Wesen der Seele sind; daß aber
2) dieses nur mittelbar, durch Einwirkungen auf unsern Leib und dessen Theile, erfolgen kann; und daß endlich, da
3) die Existenz unserer Seele von unserm Leibe selber unabhängig ist, sie auch von andern Körpern nicht gefährdet werden kann.

Wir sehen mithin, daß selbst die Lebensluft, obgleich deren Entziehung uns tödtet und das Band zwischen Seele und Leib zerreißt, nicht die Bedingung der Existenz unserer Seele, sondern nur eine Bedingung ihrer Thätigkeit in demjenigen Leibe ist, den sie dermalen bewohnt. In einem anderen Körper, dessen Organisation die Lebensluft entbehrlich macht, wird mithin der Mangel derselben auch der Thätigkeit der Seele keinen Eintrag thun.

Hierin liegt ein neuer Beweis, daß das Wesen der Seele nicht in den Functionen bestehe, welche wir sie zunächst verrichten sehen, nicht einmal in dem Vorstellen mit Bewußtseyn, sondern im Erkennen (Cap. IV. S. 117.). Denn wenn das Wesen der Seele im Selbstbewußtseyn bestände, so würde ja die atmospärische Luft, durch deren Entziehung das Bewußtseyn aufgehoben wird, das Wesen der Seele bedingen. Das Bewußtseyn ist nur eine Kraft der Seele, eine Anwendung des Vorstellungsvermögens, wodurch die Vernunft das Wesen der Seele immer mehr entfaltet, sich selbst erkennen und gebrauchen lernt, und der Vollkommenheit zuführt. Es folgt eben hieraus ferner, daß es dem Wesen unserer Denkkraft keines-

weges widerſpreche, dunkele Vorſtellungen zu haben. Das Bewußtſeyn iſt ohne zu denken nicht möglich; aber es iſt nicht nöthig, daß man ſich alles deſſen bewußt ſey, was man empfindet oder denkt. Der Menſch kann mithin dunkele Vorſtellungen haben. Ob er ſie wirklich habe, iſt aus dem Bewußtſeyn nicht zu beſtimmen, weil die Vorſtellungen gerade darum dunkel bleiben, daß ſie nicht ins Bewußtſeyn kommen. Die Erfahrung aber zeigt uns mancherlei Wirkungen unſerer Denkkraft, welche ohne Exiſtenz dunkeler Vorſtellungen gar nicht möglich wären, z. B. Angewöhnungen, Kunſtfertigkeiten, Träume, Sympathie, Augenmaß ꝛc.

Aus allem dem iſt ſo viel klar, daß die Seele ſich weder ſelbſt zerſtören kann, noch ein Weſen außer ihr es vermag, ſie zu vernichten. Nur allein von Gott, wenn ein Gott iſt, ließe ſich dies nicht behaupten. Denn da wir in Gott ſelbſt den Grund unſerer Exiſtenz ſetzen müßten, und da ein Gott von uns als allmächtig gedacht werden müßte; ſo würden wir auch beſorgen können, daß es in ſeiner Macht ſtünde, uns zu vertilgen und zu thun, was ſonſt, nach der Natur unſers Weſens, unmöglich iſt. Aber von ſeiner Allmacht haben wir keine Vernichtung zu befürchten. Denn da in ihm, als allweiſeſten Weſen, gar keine Willkühr, ſondern die ewig herrſchende Vernunft iſt, ſo iſt es, nach ſeinem Weſen, unmöglich, daß er jemals einen Widerſpruch beſchließen und wollen könne, es ſolle etwas nicht mehr ſeyn, was er einmal gewollt hat. Dies würden ja einzelne Acte ſeyn, und Gott ebenfalls zu einem Zeitweſen herabwürdigen. Gott, als die höchſte Vernunft, kann niemals etwas Anderes gewollt haben, als das Vernünftige, und wovon unſere conſequente Vernunft ſich überzeugt, das muß auch bei Gott alſo ſeyn.

So iſt es denn gewiß, daß unſere Zerſtörung und unſere Vernichtung unmöglich iſt; daß dieſelbe anzuneh-

men, auf tausend Widersprüche der Vernunft führt und daß wir also ewig leben werden. Wenn unser Leib gleich zu Grabe getragen wird, so lebt die Seele dennoch fort. Diese Überzeugung gewährt schon der Rückblick auf die Natur der Seele selbst, und an der Hand unsers Kant gelangen wir darüber zur freudigsten moralischen Gewißheit. Denn unsere Seele hat nicht nur die Anlage der Perfectibilität, sondern wir haben auch die Pflicht erkannt, diese Anlage auszubilden (Cap. IV. S. 119.); und diese Anlage, mithin auch diese Pflicht, hat keine Gränzen, als die höchste Vollkommenheit selber. Sie dauert so lange, als diese Vollkommenheit nicht erworben ist. Unser Leib hat diese Anlage nicht und kann sie nicht haben, weil sein Wesen abhängig ist von dem Organismus desselben und eine Abänderung des letzteren eine Zerstörung des Wesens des Leibes mit sich führt. Darum kann die Seele den Leib ablegen, wie ein Kleid abgelegt wird, wenn er ausgedient hat, wenn seine Organisation ihre weitere Vervollkommnung hindern würde. Aber die Seele ist, ihrem Wesen nach, der höchsten Vervollkommnung fähig. Da nun diese Anlage auch ausgebildet werden soll, und die Vernunft, eben weil sie Vernunft ist, der Seele keine andere Zwecke andichten kann, als welche dem Wesen derselben gemäß sind; so folgt aus dem letzteren, daß die Seele nicht eher aufhören kann zu leben, als bis sie den aus sich selbst erkannten Zweck erfüllt hat. Die Seele muß also, ihrer Natur nach, fortleben, bis sie die höchste Stufe der Erkenntniß erreicht hat. Wenn sie aber diese erklimmt haben würde, dann könnte sie gar nicht mehr vernichtet werden, weil sie dann Gott gleich seyn würde. Die durch die Vernunft erkannte Nothwendigkeit unserer Selbstvervollkommnung ist zugleich der Bürge unserer Fortdauer nach dem Tode.

Wie unser Zustand dann sein werde, auf welche Weise das gegenwärtige Leben mit dem zukünftigen verknüpft sey,

wo wir leben werden, wie die Form unſers Denkens ſeyn werde? alles das ſind Fragen, die wir unſerer Neugierde unbeantwortet laſſen müſſen (Cap. I. S. 55). Denn da wir nur das erkennen, was wir entweder aus der Erfahrung gelernt oder aus unſerm Bewußtſeyn gefolgert haben, ſo können wir von dem Zuſtande jenſeits keine vollſtändige Vorſtellung, mithin keinen Begriff haben. Die Erfahrung gibt uns von dem Zukünftigen keine Rechenſchaft, und aus dem Bewußtſeyn kann ſich ebenfalls ein Zuſtand nicht erkennen laſſen, in welchem ein Theil des Ich, welches dem Menſchen in ſeinem Bewußtſeyn ſich hienieden vorſtellt, im Grabe modert. Nur einzelne Ideen über unſern zukünftigen Zuſtand laſſen ſich verfolgen. Dies zu unterlaſſen würde unrecht ſeyn, weil jede Betrachtung unſers Lebens und jede Erkenntniß unſerer Zukunft für uns von practiſchem Werthe ſeyn kann. Alſo

1) wir werden auch nach dem Tode wieder, um unſerer Perſönlichkeit willen (Cap. V. S. 125), aus Seele und Leib beſtehen, und einen neuen Leib erhalten. Da die Vervollkommnung unſere Beſtimmung iſt, die Vervollkommnung unſers Erkenntnißvermögens aber mit der Organiſation unſers Leibes gleichen Schritt hält, wie wir uns ſogleich überzeugen werden, ſo können wir gewiß ſeyn, daß wir von Stufe zu Stufe unſerer Veredlung einen feineren, geiſterähnlichern Leib haben werden, welcher nicht nur die Seele in ihren Verrichtungen immer weniger einſchränkt, ſondern ihr durch ſchärfere und neue Sinnesorgane auch mehrere Materialien zur Verarbeitung liefert. Dieſe Bemerkung drängt ſich dem Menſchen ſo ſehr auf, daß die Seelen der Abgeſchiedenen mit ihren verklärten Leibern Geſpenſter, ſogar Geiſter genannt worden ſind. Der Glaube alter Philoſophen, daß unſere Seelen in den Leib der

Thiere fahren würden, ist daher überaus widersinnig, wofern wir nicht den Thieren eine vollkommnere Vernunft und eine höhere Erkenntniß beimessen wollen. Ein Wesen mit Vernunft begabt, kann niemals wieder ein unvernünftiges Geschöpf werden. Dagegen enthält es nichts widersinniges, zu glauben, daß die Menschen mehr als einmal auf dieser Erde geboren werden können, bis sie reif sind zum Übergange in eine andere Welt. Wenn man den Unterschied der Völker, der Geistesgaben und der Charactere beobachtet, und die unendliche Menge der Stufen der Vollkommenheit unter denselben wahrnimmt, so wird man sich überzeugen, daß, um ein Antonin, ein Luther, ein Newton zu werden, man schon lange vorher, unter vielen Veränderungen, auf dieser Erde gewandelt haben könne. Selbst die Gerechtigkeit Gottes fordert uns zu dieser Hypothese auf; denn wie wäre es mit dieser Gerechtigkeit zu vereinigen, daß die Menschen, welche mit so verschiedener Geistes- und Willenskraft sterben, auf gleiche Weise in ein anderes Leben versetzt werden sollten, in welchem das Versäumte so wenig nachzuholen wäre, und in welchem die Zurückgebliebenen so wenig Fortschritte zu ihrer Vervollkommnung machen könnten, als Jemand, der die Mathematik studiren will und die ersten Grundsätze nicht begriffen hat, dadurch weiter kommen wird, daß er in seinem Lehrbuche immer weiter zu lesen sich angelegen seyn läßt.

2) Da alle Begriffe, welche nicht aus dem reinen Selbstbewußtseyn abgeleitet sind, nur mittelst der Erfahrung, mithin nach dem Maßstabe von Raum und Zeit, eingesammelt und gebildet worden sind, welchen unser Körper uns gibt; so muß die Realität aller

dieſer Begriffe aufhören, ſobald die Seele von dieſem Körper getrennt iſt. In einem anderen Körper werden wir ganz andere concrete Vorſtellungen von Raum und Zeit haben, die von unſeren jetzigen ſehr abweichen werden. Alle Erkenntniſſe mithin, welche auf Raum und Zeit gegründet ſind, verſchwinden mit dem Tode, und von allen unſern Wiſſenſchaften, die daraus zuſammengeſetzt ſind, folgt uns nichts in das Jenſeit des Grabes. Es ſind Denkformen, deren Nutzen wir erkennen werden, aber irdiſche Sphären unſerer Erkenntniß. Sogar die Erkenntniß unſerer Selbſt, welche durch das aus Seele und Leib zuſammengeſetzte Ich begründet wird, und in welcher die Vorſtellung dieſes Ich mit enthalten iſt, kann nicht fortdauern, ſobald dieſes Weſen aufhört Menſch zu ſeyn, ſobald die Verbindung zwiſchen Seele und Leib zerriſſen iſt. Denn das Object der Vorſtellung fehlt und iſt nicht mehr vorhanden. Es ſind alſo einzig und allein diejenigen Vorſtellungen und Begriffe, welche wir durch Abſtraction von allem Räumlichen und Zeitlichen geformt haben, und dieſe Erkenntniſſe, in welche wir durch dieſe Abſtraction hineingedrungen ſind, und welche hiernächſt unſere contemplative Anſchauung und Gedächtniß aufgefaßt hat, die wir mit hinüber nehmen können, die uns begleiten und unſer neues Leben leiten und führen werden. Die Erkenntniß Gottes, des Heiligen und Guten, der Gerechtigkeit, der Tugend, der Wahrhaftigkeit, ſie ſind unvergänglich, und die Schätze, welche wir ſammeln müſſen, um ſie mit uns zu nehmen in das beſſere Land. Dies meinten die Alten, indem ſie es für das weiſeſte und ſeligſte hielten, ſich einem contemplativen Leben zu widmen, und, durch nichts geſtört, das ganze Leben in dieſen Betrachtungen hin-

zubringen. Sie vergaßen, daß dieſe Erkenntniſſe höchſt einfach ſind, und durch das anhaltendſte Nachdenken darüber nicht mehr zu ergründen iſt, als die Anwendung der höchſten klaren Grundſätze auf einzelne concrete Fälle, daß aber eben dieſe Fälle im practiſchen Leben gegeben werden, und daß endlich die Tugend nicht in der Erkenntniß des Guten, ſondern in der Ausübung und Anwendung der erkannten Grundſätze beſteht.

3) Da das Selbſtbewußtſeyn hervorgeht aus der Vorſtellung unſerer Perſon, unſers aus Seele und Leib zuſammengeſetzten Weſens, und da wir keine Begriffe mit hinüber nehmen können, welche durch die Exiſtenz des Leibes begründet werden; ſo müſſen wir auch in jenem Leben als Kinder erwachen, wie in dieſem, als Weſen, begabt mit Vernunft und mit einem geringen Vorrathe von Urbegriffen, aber zugleich auch mit der Fähigkeit zur Einſammlung einer Menge neuer Begriffe und Erkenntniſſe, wozu uns unſer neuer Zuſtand geſchickt machen wird. Selbſt unſer Bewußtſeyn, ſo wie es jetzt iſt, ſo wie ſich hier die mit dieſem Leibe vereinigte Seele darin vorſtellt, wird uns nicht begleiten, ſondern es wird ſich umgeſtalten in ein anderes Bewußtſeyn, welches das Reſultat der Vereinigung der Seele mit einem neuen Leibe ſeyn wird. Sogar das Andenken an dieſen Zuſtand, an unſer jetziges Leben, wird verſchwinden, ſo wie wir hienieden uns unbewußt ſind, ſchon gelebt und gedacht zu haben. Daß dem aber ewig ſo ſeyn werde, iſt darum nicht nothwendig. Vielmehr wenn wir beſtimmt ſind, zuzunehmen an Erkenntniß und Einſicht, wenn unſer Verſtand immer deutlicher den Zuſammenhang und den Grund der Dinge erkennen wird, ſo wird eine Zeit kommen, wo er das Ver-

gangene mit dem Zukünftigen, als in der Natur der Dinge gegründet, einsehen und übersehen wird, wo die verschiedenen Maßstäbe, unter denen die Seele ihre Vorstellungen in den einzelnen Lebensperioden sich geformt hat, nicht mehr als Zufälligkeiten, sondern als Resultate des nothwendigen Verhältnisses unserer Person zu der Welt, klar werden werden. Dann wird auch die Erinnerung dieses Lebens wieder aufleben und unvergänglich seyn. Dann aber wird es auch bloß eine historische Erkenntniß unsers früheren Zustandes, keine mit diesen irdischen Gefühlen verschwisterte Erinnerung seyn, so wie denn wahrscheinlich auch noch Äonen verfließen werden, bevor unsere Seele diesem Zustande zureift. Denn die Natur macht keine Sprünge, und welch ein Sprung wäre der Übergang von der Weisheit dieser Welt zu jenem Abglanze der Allwissenheit.

4) Thöricht ist daher die Hoffnung der zärtlichen Seelen, welche ein Wiederfinden, ein Wiedererkennen, eine Fortsetzung ihrer ausschließenden Zärtlichkeit, jenseits des Grabes, glauben. Darum sollten wir sterben, darum den Schmerz des Todes, der Zerreißung des Bandes zwischen Seele und Leib, das nur bei wenigen Glücklichen plötzlich und empfindungslos, bei den Meisten nur nach langer Krankheit reißt, erdulden, um ewig wieder aufzustehen, unter denselben Bedingungen des Raumes und der Zeit, mit eben diesem Erkenntnißvermögen, mit dieser Sinnlichkeit, welche unsere Freiheit und unsre Glückseligkeit gefährdet? um immer wieder einzutreten in diese Verhältnisse, welche wir in dem Todeskampf abgestreift hatten? Mit der Umgestaltung des Bewußtseyns, mit dem Verschwinden aller Begriffe von den Dingen außer uns, zerfließen auch alle Vorstellun-

gen und Empfindungen, welche daraus hervorquellen. Vergeblich hoffst du deinen Vater, deine Kinder, die Braut, den Freund wiederzufinden. Erst nach Äonen von Jahren, wenn die Bedeutung dieses Lebens deiner Seele klar werden wird, wirst du wieder erkennen, daß du einmal einen Vater verehrtest, eine Braut anbetetest; aber die Bedeutung der Begriffe, Vater und Braut, wird dann nicht mehr eine schnellere Fibration deiner Herzfasern erregen und keine vorzugsweise Liebe erwecken, noch ein eigennütziges Verlangen, vorzugsweise geliebt zu seyn. Doch was gut war in deinen Gefühlen, die Liebe, die in allen diesen Verhältnissen, unter mannigfaltigen Gestalten, waltete, sie wird dich begleiten durch alle Lebensperioden; denn sie ist ewig, weil sie der Inbegriff alles Guten ist. Die Liebe zum Einzelnen muß in der allgemeinen, Alles umfassenden Liebe untergehen, welcher wir zureifen.

5) Je mehr unsere Erkenntniß zunehmen wird, je weniger die Sinnlichkeit unsere Freiheit beschränken und unsere Vorstellungen und unsern Willen bestimmen wird, mit einem Worte, je geistiger wir werden werden; desto geringer wird die Verschiedenheit unter uns seyn, desto schwächer die Trennung, welche die Vereinigung unserer Seelen mit einem Körper unter ihnen erhält, desto geringer unsere Persönlichkeit und Individualität und desto größer die Annäherung unter einander. Je mehr wir den Zusammenhang der Dinge und unsern Standpunct unter denselben erforschen, je mehr unsere Einsicht von ihrer Wechselwirkung zunimmt, je mehr wir uns als Theile des Ganzen in allen Beziehungen erkennen, desto mehr muß der Begriff unsers Ich in dem Selbstbewußtseyn erweitert werden, desto mehr Dinge, welche wir jetzt

als Du erkennen, müſſen mit unſerm Ich zuſammenfließen und deſto kleiner und geringfüger der Unterſchied ſeyn, wodurch das Selbſtbewußtſeyn unſer Ich von ſeinem Du unterſcheidet; deſto mehr inſonderheit müſſen diejenigen Weſen, welche als vernünftig erkannt werden, und am meiſten diejenigen, welche auf einer gleichen Stufe der Vollkommenheit und Geiſtigkeit ſtehen, ſich als gleiche Weſen erkennen. Lavater ſpricht deshalb: »Ohne Du kein Ich; ewig wird, wie dein Du, auch dein Ich ſeyn.« Von Stufe zu Stufe der Vollkommenheit wird daher die Unterſcheidung der Perſönlichkeit abnehmen und die Annäherung und Verſchmelzung der Vorſtellungen im Bewußtſeyn zunehmen, ſo weit, daß auf dem Puncte, wo alle Perſönlichkeit, alle Unterſcheidung von Verſchiedenheiten in dem Selbſtbewußtſeyn aufhörten, auch die denkenden Weſen ſich nur als ein einziges, nicht von einander zu unterſcheidendes, in einem Ich zuſammenbegriffenes Weſen vorſtellen könnten.

6) Da nun die Liebe nichts anderes iſt, als das Wohlgefallen an den Vollkommenheiten des vorgeſtellten Objectes, und da nur in der Vollkommenheit Conſequenz und Übereinſtimmung zu finden iſt, wogegen das Böſe individualiſirt und jede Vereinigung hindert; ſo muß mit jeder Stufe der Vervollkommnung die Liebe inniger und der Umkreis der geliebten Gegenſtände größer werden. Wahre Liebe kann daher nur veredlen, ſowohl den Liebenden, als den Geliebten. Die Menſchen lieben, heißt alſo, ſie alle und ſich ſo vervollkommnen wollen, daß ſie alle ſich als gleich gut erkennen und einer ſich in dem andern wiederfinde. Aus der Liebe entſpringt eben darum auch das Verlangen der Vereinigung des geliebten

Gegenstandes mit dem Liebenden, und der Haß aller Verschiedenheit und aller Persönlichkeit, welche diese Vereinigung hindert. Ein Wesen will man werden und seyn mit dem Geliebten. Dies sagen nicht nur alle Redensarten der Verliebten: z. B. Du bist mein anderes Ich, ein Herz und eine Seele, wir wollen uns vereinigen, ich lebe nur in Dir, Du wirst losgerissen von meinem Herzen ꝛc.; sondern dies zeigt sich auch in allen den physischen Handlungen, wodurch die Liebe sich äußert. Fest drückt der Freund den Freund an die Brust; fast auffessen wollen sich die küssenden Liebenden und die höchste Sehnsucht der Liebe gibt einem neuen Menschen das Daseyn, in welchem das Blut beider Eltern sich mischt. So knüpfte die Allweisheit die Fortpflanzung und Erhaltung des menschlichen Geschlechts an das süße Gefühl der Liebe, das edelste des Menschen, damit diese hehre Flamme der belebenden Gottheit schon im Entstehen das menschliche Herz erwärme, damit von Geschlecht zu Geschlecht nicht bloß Menschen geboren würden, sondern die Empfindung und das Leben der Gottheit selbst in ihnen rege werde. Welche Unzucht daher, in und außer der Ehe, ohne Liebe Menschen zu zeugen! welche Sünde wider die Natur, diesen Trieb zur innigsten Vereinigung mit einem Wesen zu entweihen, um seiner als bloßen Sinnenkitzel zu genießen!

7) Je mehr unsere Erkenntniß durch die Verallgemeinerung des Begriffes von unserem Ich zunimmt, je mehr Begriffe mithin daraus entwickelt werden können, ohne abhängig zu seyn von den Erfahrungen oder von der Miteinwirkung des Leibes auf das Bewußtseyn; desto mehrere Erkenntnisse und Urbegriffe werden aus einem Leben hinübergenommen werden

können in den darauf folgenden Lebenszustand, desto weniger kann der Tod Einfluß haben auf den Umfang unserer Erkenntniß und auf den Zustand unsers Bewußtseyns. Mit jedem vollkommneren Leben wird die Macht des Todes daher verringert, der Übergang aus einem Leben in das andere erleichtert und die Dauer des Lebens selber verlängert. Wenn einst wir des Zustandes fähig wären, alle Dinge aus uns selbst zu erkennen, dann würde die Gewalt des Todes ganz aufgehoben seyn, weil wir dann bloß reine Geister, ohne Körper, seyn müßten, mithin einen solchen zu unserer Vervollkommnung abzulegen, nicht mehr nöthig haben würden. Bis dahin muß Leben und Tod wechseln. Aber sterben heißt nicht aufhören, sondern nur einen neuen Leib anziehen.

Capitel VII.

Körper.

Dieser ist es, an welchen die Persönlichkeit unsers Ich gebunden ist, und darum werden wir mit einem Körper vereinigt seyn, so lange wir durch unser Selbstbewußtseyn unser Ich von einem Nichtich unterscheiden. Aber was ist dieser Körper, seinem Wesen nach, und warum ist die Persönlichkeit überhaupt für uns von Werth? Warum werden durch diesen Körper die einzelnen Vernunftwesen in besondere Personen unterschieden, da im Gegentheil ihre Seelen zu einem Wesen vereint leben könnten?

Körper nennen wir alles, was aus Theilen zusammengesetzt ist. (§. 6. S. 21.) Diese Zusammensetzung kann auf zweifache Weise geschehen, entweder so, daß die einzelnen Theile unverändert bleiben, oder so, daß sie durch ihre Verbindung sich verändern. In jenem Falle ist eine mechanische, in diesem eine chemische Auflösung nöthig, um die Masse in ihre einzelnen Bestandtheile zu zerlegen und diese zu erkennen. Diejenigen Bestandtheile, welche wir finden, ohne solche auf irgend eine Weise weiter zertheilen zu können, nennen wir die Elemente der Dinge, und die Physik und die Chemie hat uns bereits, sowohl in Rücksicht der Form als der Materie der Dinge, eine große Anzahl von Elementen kennen gelehrt, woraus jene zusammengesetzt sind und in welche sich die allermeisten bis jetzt untersuchten Dinge auflösen lassen. Ihre Zahl steht jedoch

niemals fest, und die Meinung der Sachkundigen darüber ist sich nicht gleich, weil einmal nicht alle Beobachtungen mit einander genau übereinstimmen, von Zeit zu Zeit die Theilbarkeit mancher in der Reihe der Elemente stehender Potenzen entdeckt, auch Theile der Körper, welche bisher undarstellbar waren, nach und nach darzustellen erfunden wird. Wenn aber auch die Zahl der Elemente erforscht wäre, so würden wir in den Elementen doch immer noch Körper haben; denn da diese Elemente nicht nur außer uns existirend, sondern auch von uns erkennbar seyn sollen, so müssen sie Körper seyn, um auf unsern Leib wirken zu können, weil sie ohnedies nicht wahrgenommen werden könnten. Ja, wollte man sogar zugeben, daß die Elemente der Dinge so feine Bestandtheilchen wären, daß sie unsern Körper gar nicht afficirten und ihm nicht erkennbar wären; so würden es doch immer Körper seyn, weil jedes Prädikat, welches dem Ganzen zukommt, auch jedem Theile zukommen muß, wie die Logik lehrt. Es wäre etwas Unsinniges, daß ein Körper aus Theilen bestehen soll, welche nicht Körper wären, und die Theilbarkeit der Körper muß daher unendlich seyn. Was aber aus Theilen besteht, kann niemals einen Willen haben, weil es keine Vernunft besitzen kann, indem die Vernunft das Selbstbewußtseyn voraussetzt, welches nur ein Geist haben kann. (Cap. V. S. 123.) Ohne Willen kann ein Körper weder durch sich selbst da seyn, noch fortdauern, sondern es muß ein Wille außer ihm seyn, durch welchen seine Existenz bedingt ist. Mithin müssen alle Körper bloße Accidenzen und keine Substanzen seyn, welche nicht durch sich selbst leben, sondern deren Fortdauer abhängig ist von einem anderen Wesen außer ihnen, sey es nun, daß dieses letztere den Zusammenhang der Theile, woraus der Körper besteht, gewaltsam und willkührlich zerreißt, oder sey es, daß das Verhältniß, nach welchem die Theile zusammengesetzt sind, ur-

ſprünglich ſo beſtimmt worden iſt, daß es den Keim des Todes in ſich trägt. Wäre es aber nicht möglich, daß das Weſen, deſſen Accidenzen die Körper ſind, einen ewigen Willen und alſo auch die Beſtandtheile ſo geordnet habe, daß ſie ewig zuſammenhielten? Kann es daher nicht auch unſterbliche Körper geben? Und wenn ein Gott exiſtirt, deſſen Wille von Ewigkeit her derſelbe geweſen ſeyn muß und in Ewigkeit derſelbe ſeyn wird, kann er andere, als unvergängliche, Körper ſchaffen? Haben wir nicht ſchon (Cap. VI. S. 131.) eingeſehen, daß Alles, was iſt, nie vergehen könne, und daß die Dinge außer uns, welche wir wahrnehmen, nicht bloß Phantaſieſpiele, ſondern Wirklichkeiten ſind? (Cap. IV. S. 114.)

Allerdings iſt dem ſo! Dieſe beiden letzteren Sätze ſind vollkommen richtig, ohne daß daraus die Unvergänglichkeit der Körper folgt. Denn da ſie Accidenzen einer anderen Subſtanz ſind, ſo iſt dieſe letztere entweder ſelbſt unendlich oder nur endlich und eingeſchränkt. Im letzteren Falle kann das Accidenz nicht die Schranken ſeiner Subſtanz überſchreiten, und wenn der ſchaffende und erhaltende Wille und die Kraft des Bedingenden vergeht, ſo muß auch das Bedingte aufhören. Wenn aber die bedingende Subſtanz ſelber unendlich iſt im Willen und im Vermögen, alſo was wir Gott nennen, und es auch ſeiner Macht möglich wäre, ewig unveränderliche Körper zu erſchaffen, ſo kann doch in ſeinen Willen dieſer Gedanke nie kommen, und eben deswegen, weil ein unendlicher Wille und eine unendliche Vernunft gleich bedeutend ſind, iſt es unmöglich, daß es Körper gebe, welche ewig als Körper beſtehen, weil Gott etwas Unvernünftiges nie wollen kann. Denn da die Körper keinen Willen, mithin keine Moralität und keinen eigenen Zweck haben können, ſo haben ſie auch keinen durch ſich ſelbſt begründeten Werth, ſondern ſind nur Mittel für die Zwecke anderer Weſen. Wie iſt es aber

möglich, daß die unendliche Vernunft etwas ewig Werthloses erschaffen haben könne? Nur was seinen eigenen Willen hat und sich selbst seinen Zweck bestimmt, kann diesen Zweck in eine ewige Vervollkommnung seiner selbst setzen, und muß, zur Erreichung dieses Zweckes, ewig leben. Was für sich zwecklos und nur als Mittel zu anderen Zwecken da ist, muß, seiner Natur nach, fähig seyn, selbst durch seine Zerstörung den Zweck erreichen zu helfen, zu welchem es gebraucht wird. Nur ein Wesen, das einfach ist und keine Form hat, also ein Geist, kann ohne Zerstörung seines Wesens sich vervollkommnen; jeder Körper, dessen Wesen aus Materie und Form besteht, muß durch Umgestaltung seiner inneren Form zerstört werden, weil dieselbe Materie mit einer anderen Form ein anderes Wesen liefert, als sie mit der vernichteten Form ausmachte. Einer wesentlichen Veredlung ist daher kein Körper fähig, und darum kann kein Körper von Gott für die Ewigkeit geschaffen seyn. Denn die unendliche Vernunft kann nur in Ewigkeit Gutes wollen. Gut und Böse werden aber erst durch Moralität, durch die Freiheit des Willens möglich und existiren ohne Freiheit des Willens gar nicht. Was also durch Gott erschaffen ist, muß zur Vernunftfähigkeit, und durch diese zur Freiheit, zur Vervollkommnung und zur Glückseligkeit erschaffen seyn. Es gibt kein Stäubchen, dessen Atome nicht bestimmt wären, dereinst ein Seraph zu werden, und was der Mensch gedankenlos mit seinen Füßen zu treten wähnt, wird einst als Cherubim mit ihm das Lob seines Schöpfers preisen!

Auch wissen wir ja schon (Cap. VI. S. 133.) daß es gar keinen bleibenden, unveränderlichen Zustand in der Körperwelt geben kann, sondern daß in ihr unausgesetzt und ununterbrochen eine Veränderung der andern folgt und ein unaufhörlicher Wechsel des Seyns statt findet.

Vergänglich ist also alles, was Körper ist! und doch

haben wir gesehen, daß alles, was ist, niemals vernichtet werden könne. Dieser Widerspruch ist nur dadurch zu lösen, daß wir bekennen, daß die Körper nicht wirklich existirende Wesen sind, sondern uns nur zu seyn scheinen. Gleichwohl müssen sie seyn und es können nicht bloß Geschöpfe unserer Einbildungskraft seyn, weil in dieser nicht die Ursache der verschiedenen, aber unter gleichen Bedingungen immer gleichen Wahrnehmungen liegen kann, sondern dieser Grund außer uns in den Objecten der Wahrnehmung liegen muß (Cap. IV. S. 115.), wenn gleich die Beschaffenheit unserer Sinnenwerkzeuge die subjective Empfindung bedingt. Aber daraus, daß es außer uns Dinge geben müsse, in welchen der objective Grund unserer sinnlichen Wahrnehmungen enthalten ist, folgt noch nicht, daß dieser Grund in demjenigen liege, was wir zunächst wahrnehmen. Also nicht die Körper, welche wir mit unsern Sinnen empfinden, brauchen zu existiren, sondern diese Körper können selbst nur ein Mittel, ein Leiter der Empfindung seyn, welche durch Wesen erregt wird, die außer jenen Körpern existiren und die wir als die Substanz dieser Accidenzen betrachten können. Eben diese Substanzen, welche wir in den Körpern empfinden, müssen aus einfachen, nicht zusammengesetzten Wesen bestehen, weil sonst, wenn sie aus zusammengesetzten Theilen beständen und also Körper wären, sie vergänglich seyn würden, was sie ja nicht seyn dürfen. Es müssen Atome seyn, untheilbare Wesen, d. h. Geister (§. 6. S. 21.). Denn jedes einfache Wesen nennen wir ja Geist. Dies ist die Klippe, an welcher die Kabbalisten und Swedenborg gescheitert sind, indem sie die Atome für freie Elementargeister hielten und ihnen Freiheit zugestanden. Auf diesem Wege konnte die Phantasie dann leicht auch die Geschlechter, die Kleidung, ja selbst die eheliche Beiwohnung dieser Duodez-Menschen sich ausmalen, denn unter einer anderen Ge-

ſtalt konnte die menſchliche Einbildungskraft ſie ſich ja nicht vorſtellen. Aber es iſt unmöglich, daß die Atome mit Freiheit begabte Weſen ſeyn können. Man würde mit dieſer Vorausſetzung auf dieſelben Widerſprüche ſtoßen, welche uns begegneten, da wir unterſuchten, ob die Seele nicht aus mehreren Theilen beſtehen könne. (Cap. V. S. 123.) Man würde behaupten, daß die freien denkenden Geiſter, deren Accidenz ein Körper iſt, in eben dieſem Körper ein Weſen bildeten, das mehrere Seelen beſitze. Wie könnte ein Weſen beſtehen, in welchem verſchiedene freie Weſen, nach Maßgabe ihrer Freiheit, die entgegengeſetzten Beſchlüſſe faßten? Das Äußerſte, was denkbar iſt, iſt, daß ein einziger freier Geiſt mitwirke und dabei thätig ſey, die Erſcheinung eines Körpers hervorzubringen. Wenn dieſer freie Geiſt, in Gemäßheit der ihm zuſtehenden Kräfte, mit anderen unfreien Geiſtern zuſammenwirkt, eine Frucht ihrer gemeinſchaftlichen Thätigkeit hervorzubringen; ſo braucht zwiſchen den Naturgeſetzen der Thätigkeit des freien Geiſtes und denen, nach welchen die übrigen unfreien Geiſter wirken, kein Widerſpruch ſtatt zu finden. Selbſt der freie Entſchluß des erſteren wird in den Wirkungen der letzteren nur in ſo weit Veränderungen hervorzubringen vermögen, als ſeine Kräfte dazu hinreichen. So iſt es in der That mit allen denjenigen Körpern beſchaffen, in denen wir eine Seele als thätig wahrnehmen, und nur auf dieſe Weiſe iſt es begreiflich, wie die formloſe Seele im Stande ſey, Dinge außer ſich zu erkennen und auf ſie wiederum zu wirken. Die Seele empfindet, vermöge der ſinnlichen Anſchauung, denjenigen Zuſtand, welcher durch die Beſchränkung ihrer Freiheit und Thätigkeit, in Bezug auf den mit ihr verbundenen Körper, entſteht, und diejenigen Veränderungen, welche von anderen Kräften, als ihren eigenen, in dieſem Körper hervorgebracht und mittelſt des Sinnes vorgeſtellt werden; ſo daß jede ſinnliche Empfin-

dung eine Vorstellung der sie veranlassenden Veränderung des vorhergehenden Zustandes ist, wenn auch diese Vorstellung sogleich nicht zum klaren Bewußtseyn kommt. Wäre es nicht also, so würde die Seele gar nicht im Stande seyn, die Empfindung zu zergliedern, die einzelnen Merkmale derselben zu abstrahiren und daraus Begriffe zusammenzusetzen. Umgekehrt wirkt die Seele auf den Körper und durch diesen auf die Außenwelt, indem sie diejenigen Kräfte in Bewegung setzt, durch deren Anwendung sie ihren Leib mit hervorbringen hilft. Nur in so weit sie sich selbst die Herrschaft über ihre eigenen Kräfte verschafft hat, vermag sie mit Freiheit auf ihren Leib und auf die Welt einzuwirken. Außerdem wirkt sie nach den Naturgesetzen, denen sie, als ein endlicher Geist, noch unterworfen ist. So wenig indessen ein Körper das unmittelbare Product der Thätigkeit eines einzigen, freien oder unfreien Geistes, ohne Mitwirkung anderer Atome, seyn kann; eben so wenig können die Körper insgesammt nur Spiele der verschiedenen Kräfte der Natur seyn. Wenn man anders nicht ein Wortspiel treiben will und unter Natur in dieser Beziehung nicht etwa den Inbegriff der Kräfte aller existirenden Wesen versteht, sondern ein für sich bestehendes alleiniges Wesen, welches die Welt, mit allen in ihr vorhandenen Verschiedenheiten, hervorbringt; so wird diese letztere Behauptung von selber in nichts zerfallen, sobald erwiesen ist, daß überhaupt kein Körper unmittelbar das Product Eines Wesens seyn kann. Daß dem aber so seyn müsse, folgt daraus, daß jeder Körper, als ein zusammengesetztes Wesen, der möglichen Trennung seiner Theile unterworfen seyn muß, welche unmöglich seyn würde, wenn er Product eines einzigen Wesens wäre. Denn was ein Wesen für sich allein, ohne Mitwirkung anderer Verhältnisse, an Kräften äußert, ist Ausfluß seiner wesentlichen Eigenschaften, woraus eben sein Wesen

besteht. (§. 6. S. 23.) Ist das Wesen eines Dinges unveränderlich, so müssen es auch die Wirkungen seyn, welche aus diesem Wesen ausschließlich hervorgehen. Jeder Körper muß nothwendig das Product der Wirkungen mehrerer Geister seyn, und zwar mehrerer unfreier Atome, wobei höchstens ein einziger freier Geist Theil nehmen kann. Es liegt auch nicht der mindeste Widerspruch in dem Begriffe eines unfreien Geistes. Denn jedes denkende Wesen muß zwar, wie wir gesehen haben, ein Geist seyn; aber daraus folgt nicht umgekehrt, daß jeder Geist müsse denken können. Zum Begriffe eines Geistes gehört bloß die Einfachheit seines Wesens, welche aber, ohne zu denken, mithin ohne Freiheit, bestehen kann. Eben darum können die Atome, welche wir uns als die Substanzen der Körper gedacht haben, auch keine wahren Substanzen seyn, sondern sie sind ebenfalls Accidenzen eines anderen Wesens, durch dessen Willen sie bestehen.

Um wie viel haben wir uns durch diese Erkenntniß der Anforderung der Einheit genähert, welche die Vernunft erheischt! (Cap. IV. S. 114.) Alles, was existirt, ist Geist. Die Körper sind nichts, als die Verschiedenheiten der Verhältnisse in der Zusammenwirkung der Kräfte mehrerer Geister und in Beziehung auf uns, die wir die Körper empfinden, sind sie Erscheinungen, d. h. Wahrnehmungen des Sinnes unserer Seele, wodurch die Summe aller der in jedem Körper zusammenwirkenden Kräfte unserer Seele vorgestellt wird. Die Aufhebung der Unendlichkeit jeder Kraft in ihren Wirkungen durch die entgegengesetzte Wirkung einer andern Kraft, und die neue Richtung dieser vereinten Kräfte, deren veränderte Thätigkeit ist es, was wahrgenommen wird und der Gegenstand einer solchen Wahrnehmung ist ein Körper. Die Materie der Körper bleibt Erscheinung, wie immer sie verändert, getheilt, aufgelöset und dargestellt werden möge. Nur die Form, d. h. das

Verhältniß der Zusammenwirkung der verschiedenen Kräfte, ist Wirklichkeit, und in dieser inneren Form besteht das wahre Wesen aller Körper. Sie alle zusammengenommen sind Folge der Bewegung, durch welche das Verhältniß der Zusammenwirkung der Geister bestimmt wird, und sind einem steten, unaufhörlichen Wechsel ihres Wesens unterworfen, eben darum, weil sie keine Wesen sind. (Cap. VI. S. 133.)

Da die Körper nichts anderes sind, als Wirkungen der Geister, so folgt daraus von selbst die Uebereinstimmung der Gesetze für die Thätigkeit der Geister- und der Körperwelt. Was in dieser wahr ist, muß auch für jene gelten. »Die Körperwelt — eine Wirkung — ist mechanischen Gesetzen unterworfen, weil die geistige — die Ursache — es vor derselben war, oder vielmehr in derselben ist,« wie Hr. v. Bülow treffend bemerkt. Eben so folgt daraus, daß das allgemeine und einzig erschöpfende Verhältniß in der Körperwelt kein anderes seyn kann, als das dynamische. Auf dem Verhältnisse der wirkenden Kräfte, durch welche sie entstehen, beruht die Beschaffenheit der Körper und das Maß ihrer eigenen Kräfte. Jene erforschen und lenken, heißt diese bestimmen und beherrschen. Denn nur die in den Körpern wahrgenommenen Kräfte sind das Wirkliche, das Existirende in ihnen; alles andere ist Form der Erscheinung und der Vorstellung derselben.

Es ist hieraus leicht zu erklären, wie die Menschen durch dunkle Vorstellungen dieser Wahrheiten haben verleitet werden können, Geister bannen, und durch sie die Natur beherrschen zu wollen.

Die Wirkung der Atome kann verschieden seyn. Sie besteht entweder darin, daß neue Erscheinungen durch die Kraft der Atome hervorgebracht, oder aber darin, daß Erscheinungen verhindert werden, welche sonst durch die Kraft anderer Atome erzeugt werden würden. Alle Erscheinungen

der Körperwelt ſind daher entweder poſitiv oder bloß negativ. Von der letzten Gattung iſt z. B. der Schatten, nach dem Urtheile der meiſten Phyſiker, die Kälte, und nach der Anſicht eines neuen Chemikers ſogar das Element des Waſſers. Wenn dieſe Anſicht richtig iſt, ſo würde ſich daraus die Wahrnehmung der Phyſiker abnehmen laſſen, daß bei der weiteren Ausbildung der Erde die Quantität des Waſſers immer mehr abnimmt. Die Welt und die Erde, und alle einzelne Körper in ihr und unſer eigener Leib ſind alſo nichts anderes, als Erſcheinungen, bewirkt durch das Zuſammenwirken mit einander in Wechſelwirkung ſtehender Atome. Sie ſind nicht Schein, nicht unexiſtirend, nicht Geſchöpfe unſerer Einbildung; aber ſie ſind Erſcheinungen, nicht für ſich beſtehend, nicht etwas Wirkliches, ſondern Äußerungen der Kräfte der Atome, aus deren Inbegriff die Materie beſteht. Darum kann jede Zerſtörung der Körper nur eine Veränderung ihrer Form ſeyn; die Materie bleibt unverſehrt. Darum verlangt der Chemiker trotz aller Zerſetzungen eines Körpers das Gleichbleiben des urſprünglichen Gewichtes, das heißt, des Verhältniſſes der Anziehungskraft der ganzen Erde zu den frei wirkenden Kräften der einzelnen Körper. Wären die Körper nicht bloß Erſcheinungen, müßte ihnen ein eigenthümliches Weſen zugeſtanden werden, ſo würde die ganze Natur unbegreiflich ſeyn und die Vernunft ſich bei ihren Unterſuchungen darüber in Widerſprüche verwirren, die unauflösbar wären. Was wirklich ein Weſen iſt, und alſo weſentliche Eigenſchaften beſitzt, muß ſich hierin gleich bleiben und in dieſem Weſen unveränderlich ſeyn; denn mit der Veränderung des Weſens einer Sache hört ſie auf, dieſe Sache zu ſeyn. Dies gilt ſowohl von der Materie, aus welcher die Körper beſtänden, als von der inneren Form derſelben, welche zu dem Weſen derſelben, als zuſammengeſetzter Dinge, gehört. (§. 6. S. 22.) Da aber aus eben dieſer Urſache die

Körper keinen eigenen Willen haben können (Cap. V. S. 122.), sondern nur durch einen fremden Willen existiren, so müssen sie auch der Veränderung fähig seyn. Denn ohnedies würde ja derjenige Wille, durch dessen Kraft sie da sind, nicht durch sich selbst, sondern durch die natürliche Beschaffenheit der Körper, genöthiget seyn, sie gerade so zu erschaffen und zu erhalten, wie sie sind: es würde nicht von seiner Freiheit abhängen, hierunter anders zu verfahren; es würde sonach einen Willen geben, der in seinen schöpferischen und erhaltenden Entschließungen nicht frei, sondern gebunden, und zwar unvermeidlich durch äußere Nothwendigkeit gebunden wäre. Ein Wille, welcher kein freier Wille ist, ist ein Undin. (Cap. III. S. 108.) Denn es läßt sich dagegen nicht einwenden, daß der erschaffende Wille noch immer in so fern frei gewesen sey, daß er sich bestimmen konnte, ob er überhaupt erschaffen wollte, oder nicht, wie der Mensch aus eben dieser Ursache frei genannt werden muß, wenn er sich zu irgend einer Handlung bestimmt, obgleich die Wirkungen seiner Handlungen nicht in seiner Gewalt sind, sondern von Naturgesetzen abhängen. Der Mensch erschafft nicht. Er fügt bloß seine Thätigkeit zu der Wirkung anderer vorhandenen Kräfte hinzu. Erschaffen heißt, aus Nichts hervorbringen, oder vielmehr, einzig und allein aus sich selbst erzeugen, durch eigene Kraft, nicht durch Benutzung fremder Kräfte, zur Wirklichkeit bringen. Ein schaffender Wille, dem die Freiheit abgeht, auf fremde Kräfte zu wirken und diese in Thätigkeit zu setzen, würde mithin, indem er schafft, unfrei seyn, wenn seine Schöpfung durch Gesetze außer ihm, durch die Naturgesetze des Erschaffenen, bestimmt und geleitet werden sollte. Eine Voraussetzung, die überhaupt schon darum unsinnig ist, weil es keine Gesetze für etwas geben kann, was überhaupt noch gar nicht, nicht einmal in Gedanken, existirt.

Wenn nun die Beschaffenheit von allem Erschaffenen von dem freien Willen seines Urhebers abhängen, mithin der möglichen Veränderung unterworfen seyn muß, so folgt daraus, daß das Erschaffene keine wesentlichen Eigenschaften besitzen und in keinem dauernden Zustande sich befinden könne; sondern wesenlos seyn müsse. (Cap. VI. S. 132.) Hiervon sind allein die Geister ausgenommen, welche von dem Schöpfer selber der Vernunft und des freien Willens theilhaftig geworden sind, durch welchen sie selbstständig (Substanzen) werden, möge diese Kraft der Vernunft sich bereits entwickelt haben, wie im Menschen, oder noch im Keime schlummern, wie in den Thierseelen. Denn der freie Wille des Schöpfers schuf sie zur Freiheit, und erst durch den Erwerb dieser Freiheit, nach den von ihm selbst, vermöge seiner eignen Freiheit, ausgehenden Naturgesetzen, werden sie selbstständig. Sie werden selbstständig, so weit sie des Gebrauches der Vernunft theilhaftig und mächtig werden. Aber bey Dingen, welche aus Theilen bestehen, und eben darum in diesem Zustande der Vernunft in Ewigkeit unfähig sind, bei allen Körpern also, welche immer nur Accidenzen bleiben können, ist die Eigenschaft der Veränderlichkeit eben so wesentlich, als die des Nichtseyns. Alles was theilbar ist, was eine Form hat, und durch diese den Sinnen erkennbar ist, kann kein Wesen haben; es muß lediglich eine Erscheinung seyn, d. h. der Inbegriff der Gesammtwirkung zugleich thätiger Kräfte von anderen Wesen, welche, nach ihrer eigenthümlichen Beschaffenheit und nach der Natur unserer Organisation und unsers dermaligen Empfindungs- und Vorstellungsvermögens, als ein Ganzes vorgestellt und von allen übrigen Vorstellungen durch den Begriff abgesondert wird. In dieser Absonderung der einzelnen Wahrnehmungen liegt eben so viel Ursache, daß uns die Erscheinungen dieser Welt

gerade so und nicht anders vorkommen und, könnte man sagen, erscheinen, als in der Verschiedenheit der Wirkungen derjenigen Atome, welche die Erscheinung veranlassen. Immer aber können die Wahrnehmungen der Sinne niemals bloße Truggestalten und einzig und allein Geschöpfe unserer Seele seyn, sondern die Verschiedenheit in ihnen muß durch Ursachen außer uns, durch die Thätigkeit der zusammenwirkenden Atome begründet seyn, wie wir auch bereits eingesehen haben.

Wenn nun diese letzteren sich noch im Zustande der physischen Gebundenheit, des Zwanges und der Unfreiheit befinden, und mithin kein Bewußtseyn und keinen Willen haben, noch nicht Substanzen sind; so können sie durch sich selbst auch nicht den Platz bestimmen, auf welchem sie stehen, und auf welchem sie wirken und auf sich wirken lassen; vielmehr muß ihnen dieser Platz von demjenigen Wesen angewiesen werden, durch welches sie existiren. Da sie aber unvergänglich sind und mithin nur durch die Macht eines unendlichen Wesens existiren können, dieses aber nur Geschöpfe schaffen kann, welche durch ihren freyen Willen sich vervollkommnen können, so muß die Natur der Atome so beschaffen seyn, daß sie zur Geistigkeit entwickelt und der Vernunft theilhaftig werden können. Nothwendig werden also alle Atome nach und nach, vermöge ihrer Natur, sich aus dem Zustande der unwillkührlichen Wechselwirkung mit ihren Außenwesen losmachen und immer mehr dem Zustande der Freiheit, d. h. der Entledigung äußerer Einwirkungen und der Kraft, nur dem eigenen Willen zu folgen, zureifen. So sehen wir, daß die ganze Natur nur die Pflanzschule der Freiheit und ihre Erzeugerin ist. Da aber die Freiheit nur durch sich selbst erworben werden kann, da sie nur dann ein moralisches Gut ist, wenn sie aus sich selbst hervorgegangen ist, so durfte kein Wesen, das zum Genusse des

Glückes der Freiheit berufen war, dieſe unmittelbar aus der Hand des Schöpfers erhalten, ſondern es mußte aus dem Zuſtande der bindendſten Nothwendigkeit durch eigene Kraft ſich erheben bis zum leiſeſten Anfange der Freiheit, und von da mit freiem Willen fortklimmen, um den Gipfel der Seligkeit zu erreichen. Die Freiheit des Schöpfers ſelbſt läßt nicht zu, urſprünglich freie, d. h. mit Vernunft begabte Weſen zu erſchaffen. Die Vernunft muß ſich durch ihre eigene Thätigkeit aus den Denkgeſetzen des Erkenntnißvermögens entwickeln und ausbilden, und die Freiheit aus der Gebundenheit, das Leben aus dem Lebloſen erſtehen. So ſehen wir in der Natur aus den todten Mineralien, mittelſt der befruchtenden Erde, des nährenden Waſſers, des erregenden Lichtes und der belebenden Wärme, Pflanzen entſpringen, in denen ſchon ein innerer Organismus und ſelbſt bei vielen ſchon ein Grad der Empfindung anzutreffen iſt; von ihnen erhebt ſich die Natur zum ſinnenbegabten Thiere, welches in unendlichen Abſtufungen zur freieſten Bewegung, zur ſinnlichen Erkenntniß fortſchreitet, bis wir den vernunftbegabten Menſchen, als das Vollkommenſte der Schöpfung auf dieſer Welt, finden. In ſtetiger Stufenfolge erkennt der aufmerkſame Naturforſcher das Fortſchreiten der Naturkräfte zu immer vollendeteren Ausbildungen in der Reihe der Erſcheinungen und wenn auch die erhöhte Thätigkeit irgend einer Kraft verſchiedene Abweichungen von dieſem Geſetze der Stetigkeit veranlaßt, ſo iſt doch ſelbſt dieſe Entfernung an feſte Regeln geknüpft und wendet immer wieder in die gerade Reihe der gleichmäßigen Ausbildung aller Kräfte um. So wäre es denn, wenn unſre Seele zugleich mit dieſem Leibe entſtehen und vor dieſem Leben noch nicht exiſtirt haben ſollte, ſehr gut denkbar, daß ſie durch und mit der Entwickelung des Embryo erſt entbunden und, gleichnißweiſe zu reden, durch

eine chemiſche Zerſetzung frei gemacht würde. Ob andere Welten beſtimmt ſind, neben der unſrigen, durch andere Entwickelungsſtufen, freie Weſen zu erzeugen und auszubilden, oder ob die Welten ſelber in dem Verhältniſſe ſtehen, daß ſie den Geiſtern verſchiedene Felder ihrer Vervollkommungsleben nach und nach gewähren, wer will dies beſtimmen? Selbſt die Entdeckungen, welche wir bereits über die Beſchaffenheit des Mondes gemacht haben, laſſen uns hierüber noch keine gegründeten Muthmaßungen faſſen. Nur ſo viel läßt ſich behaupten, daß, da unſere Seele immer in neuen Körpern fortleben wird, obgleich immer in weniger irdiſchen, d. h. alſo in größerer Entfernung von der unfreiwilligen Einwirkung anderer Atome auf ſie, ſie auch in jedem Lebenszuſtande der Bewohner einer, oder mehrerer, oder aller Welten ſeyn muß, weil ſie immer mit denjenigen Atomen, welche die Materie ihres Körpers bilden, zu einem Weſen vereiniget ſeyn und durch dieſen Leib mit denjenigen Körpern in Verbindung ſtehen wird, welche mit den Atomen des Seelenleibes in Wechſelwirkung ſtehen.

Da nun alle Körper nichts Wirkliches ſind und die Materie, deren Product ſie ſind, aus Atomen beſteht, welche ſich zu freien Geiſtern entwickeln; ſo folgt, daß auch die Idee des Raumes nichts Abſolutes ſey, ſondern nur eine Denkform zur Vorſtellung des Nebeneinanderſeyns der Atome und der durch ſie hervorgebrachten Erſcheinungen.

Wie aber die Atome ihrer Entwickelung zugeführt werden, daß ſie aus gedankenloſen Geiſtern freie Potenzen zu werden vermögen, vermag ich ſo wenig zu erklären, als ich es mit meinem Verſtande begreifen kann, wie und auf welche Art ſie durch ihr Zuſammenwirken die Erſcheinungen der Körper hervorbringen. Aber eben ſo wenig vermag ich das Weſen der Einheit zu definiren, noch mir vorzuſtellen, was ein mathematiſcher Punct ſey. Wie aus dieſem in der

Mathematik Linien, Figuren und Körper conſtruirt werden; ſo bilden ſich in der Natur die Körper aus den Atomen. Dieſes Bild gibt zwar keine Erklärung des unſerm Verſtande Unbegreiflichen, aber es bringt die Idee zu einem hohen Grade der Klarheit. Was wir jedoch ganz gewiß wiſſen, denn die Mathematik beweiſet es, iſt, daß aus unendlichen Gleichungen, endliche Größen gefunden werden; daß das Endliche aus dem Unendlichen, nach beſtimmten Regeln, hervorgehe.

Capitel VIII.

Sinn.

Auch unser Körper ist also nur eine Erscheinung und eben darum vergänglich. Aber seine Verbindung mit der Seele ist für diese zu deren Entwickelung unumgänglich nothwendig. Ohne diesen Leib würde sie in dem Zustande der Erstarrung bleiben, in welchem wir sie bei den Kindern bemerken. Denn,

I. Sogar das Selbstbewußtseyn, als der Grund aller Erkenntniß, würde ohne den Leib in der Seele schlafen und nie lebendig werden. Es muß zwar in der Seele schon vorhanden seyn, um alle Außendinge von sich selbst unterscheiden zu können; aber nur durch die Wahrnehmung der ersteren erhält die Seele Gelegenheit, die wirkliche Unterscheidung vorzunehmen, also das Selbstbewußtseyn in Thätigkeit zu setzen. Außerdem könnte sie dazu keine Veranlassung haben, und würde, vermöge des Principes der Ruhe, als dem Ziele alles Strebens und aller Seligkeit, im ewigen Schlummer fortleben. Diese Unthätigkeit zu stören, bedurfte es äußerer Reize, und diese erhält die Seele durch die sinnlichen Wahrnehmungen des Leibes. Denn sie selbst, ohne Leib, war außer Stande, Dinge außer sich wahrzunehmen. Nur erst durch den Leib tritt sie in Verbindung mit der Welt außer ihr. Dieser nimmt die Wirkungen anderer Körper auf und läßt sie die Seele, vermittelst des Sinnes, empfinden. Denn nur die Seele hat einen Sinn,

woher die Redensart kommt: Sinn für etwas haben, sinnig seyn ꝛc., und es ist nur vermöge einer Verwechselung der Ausdrücke, daß wir im gemeinen Leben von Sinnen des Körpers reden, da doch in diesem nur Sinnenwerkzeuge sind.

Vermöge des Sinnes kann die Seele nämlich die Veränderungen und Zustände empfinden, welche in dem mit ihr vereinigten Leibe eintreten. Betrifft diese Empfindung den eigenen Zustand des Leibes und diejenigen Veränderungen, welche durch sein organisches Leben oder durch die Thätigkeit der einzelnen Theile dieses Leibes hervorgebracht werden, so nennen wir solche den inneren Sinn. Betrifft dieselbe aber die Eindrücke, welche von den Dingen außer uns auf unsern Leib gemacht werden, so nennen wir sie den äußern Sinn, und per Synectochen diejenigen Theile des Körpers, welche diese Eindrücke aufnehmen, die Sinne, eigentlich Sinneswerkzeuge; so wie auch die Eindrücke selbst Sinne genannt werden. Wir unterscheiden nämlich die verschiedenen Arten der Eindrücke, welche wir wahrnehmen und wodurch wir Kenntniß von den Dingen außer uns erlangen, generisch, und da finden wir, daß alle unsere Empfindungen sich auf sechs Gattungen zurückbringen lassen, nämlich Sehen, Hören, Riechen, Schmecken, Fühlen, Wollust, als die Empfindung des Geschlechtssinnes. Man hat diesen letzteren, den Geschlechtssinn, sonst nicht als einen besondern Sinn aufgeführt, sondern ihn mit unter dem Sinne des Gefühles begriffen; aber, wie mich dünkt, mit Unrecht. Denn nicht nur, daß bestimmte Organe zu dieser Gattung von Empfindungen vorhanden sind, welche durch keinen anderen Theil des Körpers hervorgebracht werden, so ist auch die Empfindung dieses Organes von allen übrigen Gefühlen so sehr verschieden, daß sie damit gar nicht zusammengestellt werden kann. Nur darin unterscheidet sich dieser Sinn von den übrigen, daß

dabei nur kurze Zeit allein der äußere Sinn beschäftiget wird, indem dieser äußere Reiz eine baldige Thätigkeit in dem empfindenden Leibe erregt, welche, vermöge des inneren Sinnes, zugleich mit empfunden wird.

Dagegen haben, statt des Geschlechtssinnes, mehrere einen anderen sechsten Sinn aufzählen wollen, nämlich den des Tastens, weil das Gefühl in den Fingerspitzen an Deutlichkeit, Bestimmtheit und Feinheit sich von dem Gefühle aller übrigen Theile des Körpers unterscheidet. Da aber hierdurch nur der Grad der Unterscheidungsfähigkeit der Empfindungen bestimmt, nicht aber die Art der Empfindungen selber verändert wird, so würde es unlogisch seyn, das Gefühl des Tastens als einen besonderen Sinn aufzuführen.

Mit allen unseren Sinnen aber vermögen wir nicht, die Körper außer uns in allen ihren Theilen, Äußerungen, mit einem Worte, ihrem ganzen Wesen nach, uns vorzustellen. Wir nehmen nicht diese Körper selber, oder, wie eine Philosophenschule glaubte, ein dem Ganzen gleichgestaltetes Theilchen in unsere Sinne auf, sondern wir empfinden bloß diejenigen Äußerungen der Kraft der Atome in den Körpern außer uns, wodurch sie mit den Atomen unsers Leibes in Wechselwirkung stehen. Alle übrigen Eigenschaften, Beschaffenheiten und Kräfte der Dinge vermögen wir nicht aufzufassen, und sie gehen für uns entweder ganz verloren, oder wir können ihre Existenz uns nur durch Schlüsse aus den von uns erfahrnen Wirkungen derselben darthun, aus denen wir ihre Ursachen folgern. Hieraus folgt:

1) daß es unrecht ist, sogleich über Täuschung, Irrthum oder Betrug zu schreien, wenn neue Naturerscheinungen entdeckt werden, über die unsere bisherigen Erfahrungen uns gar keinen Aufschluß geben und uns die Ursache nicht auffinden lassen. Welche unendliche

Menge von Naturkräften und Wechselwirkungen der Atome mögen uns verborgen seyn, weil unsere Sinne nicht geeignet sind, sie wahrzunehmen! Bescheiden wir uns doch, daß wir nicht die Welt sind, noch die Welt weder aus unserm Bewußtseyn construiren, noch mit unserer Erfahrung umfassen können. Es wäre sogar möglich, daß unser Leib noch Sinnenwerkzeuge enthielte, welche wir bloß um deswillen noch nicht kennen, weil sie bisher noch nicht afficirt worden sind. Der kluge Mann wird nicht jede Neuigkeit glauben, welche zu Tage gefördert wird, noch weniger wird er seine Handlungen nach Erfahrungen bestimmen, deren Gewißheit noch bezweifelt werden kann; aber eben so wenig wird er neue Entdeckungen um deswillen geradezu für unwahr erklären, weil sie bisher nicht gemacht sind, oder weil sie Sätzen widersprechen, oder doch zu widersprechen scheinen, welche aus den bisherigen Erfahrungen abgeleitet worden sind. Vielmehr wird jede neue Entdeckung seine Wißbegierde reizen, er wird sich darüber Aufklärung zu verschaffen suchen und Alles nach den Regeln der historischen Wahrheit prüfen und beurtheilen.

2) Selbst über den mittelbaren Einfluß, den die Dinge außer uns auf unsere Seele haben, läßt sich gar nicht absprechen. So viel läßt sich mit Gewißheit behaupten, daß weder Geister unter sich unmittelbar auf einander wirken können, noch daß unsere Seele einer unmittelbaren Einwirkung anderer Körper, als des mit ihr verbundenen Leibes, unterliegen könne, so wenig wir im Stande sind, Geister außer uns unmittelbar wahrzunehmen. Die Furcht vor Gespenstern oder Geistern ist daher überaus lächerlich. Aber die möglichen Einwirkungen der Körper unter einander, also auch anderer Körper auf unsern Leib, und umge-

kehrt, sind uns viel zu wenig bekannt, um darüber absprechen zu können. Ich vermag nicht zu entscheiden, ob im Somnambulismus die Bewegbarkeit des Nervengeistes, der mehr oder weniger durch die ganze Welt zerstreut seyn mag, sich meilenweit erstrecken könne und ob bei den dieserhalb gemachten Erfahrungen nicht Täuschungen vorgefallen sind? aber eben so wenig möchte ich behaupten, daß es unmöglich sey.

3) Weil die Körper selbst nur Erscheinungen aus der Zusammenwirkung von Atomen sind, so ist es unmöglich, daß unser Leib mit seinen Organen die Körper selber empfinde, sondern er kann nur die Wirkung empfinden, welche die gemeinschaftliche und durch wechselseitigen Einfluß modificirte Kraft der Atome des wahrgenommenen Körpers auf ihn macht (Cap. VII. S. 151.) Das Auge wird nichts gewahr, als das Licht, dessen Mangel, den Schatten und dessen Brechungen, die Farben.

Das Ohr wird bloß durch die Schwingungen der Luft erschüttert, welche der Schall erzeugt, und unterscheidet die extensive und intensive Größe und Mannigfaltigkeit dieser Schwingungen.

Der Gaum wird durch die Salze und die Nase durch den Äther der Körper afficirt, und mit dem Gefühle empfinden wir den Widerstand des fühlbaren Körpers und seiner einzelnen Theile, ob diese leicht oder schwer verschiebbar, eben oder uneben zusammengereiht sind; also die Flüssigkeit oder Trockenheit, Weiche oder Härte, Glätte oder Rauhheit und Unebenheit der Oberfläche des Körpers. Der Geschlechtssinn läßt uns den habitum venereum empfinden, der noch allzuwenig die Aufmerksamkeit beschäftiget hat, um viel darüber sagen zu können.

So sind es also immer nur einzelne Äußerungen des

Zuſtandes oder der Thätigkeit des empfundenen Körpers, welche uns jeder Sinn vorſtellt und worüber die Beobachtungen, welche uns die empiriſche Pſychologie aufbewahrt, jeden Zweifel löſen. Dieſe Affectionen der Sinne, welche wir ſo eben aufgezählt haben, werden mittelſt der Nerven bis ins Gehirn fortgepflanzt und in dieſem auf eine bis jetzt noch nicht entdeckte Weiſe, aber wahrſcheinlich vermittelſt des Nervengeiſtes, eines ätheriſchen Weſens, welches die Verbindung zwiſchen Körper und Seele macht, durch den Organismus des Körpers ſelber erzeugt und entbunden, durch die Thätigkeit der Seele im Leibe aber conſumirt und verflüchtiget wird, der Seele mitgetheilt. Die Anatomie hat vollſtändig dargethan, daß nur in den Sinnenwerkzeugen die Receptivität des äußeren Eindruckes liegt, daß nur da diejenigen Vorrichtungen angetroffen werden, vermöge welcher jene beſchriebenen Äußerungen der Außenkörper aufgefaßt werden können, z. B. im Auge die durchſichtigen Häute zur Brechung der Lichtſtrahlen und die Spiegelwand zur Auffaſſung des Bildes; daß aber in den Nerven, welche die erhaltenen Eindrücke bis zum Gehirne fortführen und in dem letzteren ſelber gar keine weiteren Organe zur Verarbeitung oder Umgeſtaltung der erhaltenen Eindrücke vorhanden ſind. Dieſe kommen alſo in die Seele, ſo wie ſie von den Organen aufgefaßt worden ſind, und auch jene erhält nur die Vorſtellung von den Empfindungen des Körpers, oder vielmehr ſeiner Sinnenwerkzeuge, bei den ſchon bezeichneten Einwirkungen der wahrgenommenen Körper, alſo z. B. nur die Vorſtellung von der Wirkung des Lichtes, der Luftbewegung ꝛc. Da aber die meiſten Körper zugleich durch mehr als einen Sinn empfunden und die Eindrücke

der einzelnen Sinne, welche die Seele gleichzeitig empfängt, von dieser combinirt und als Wirkungen einer und derselben Ursache verglichen werden, so folgert die Seele hieraus die Form der Körper und weiterhin das Wesen derselben durch fortgesetzte Vergleichungen und wird durch das Gedächtniß in den Stand gesetzt, bei derselben Empfindung auch nur eines Sinnes sich den, dieses Gefühl verursachenden, Körper wieder vorzustellen. So z. B., wenn das Auge gewahr wird, daß ein lichter Punct zirkelförmig sich immer mehr in Schatten verliert, bis rund herum eine von dieser Regelmäßigkeit ganz abweichende Mannigfaltigkeit von Farben und Licht sichtbar wird und man zu gleicher Zeit fühlt, daß jener lichte Punct die höchste Erhabenheit einer Kugelfläche ist; so wird man, sobald das Auge dieselbe Erfahrung macht, sagen: man habe eine Kugel gesehen. Wenn also,

a) wir Dinge nur durch einen Sinn wahrzunehmen vermögen, so sind wir sehr wenig sicher, uns ganz falsche Vorstellungen von ihrer Beschaffenheit zu machen. Das Kind z. B. greift nach der Flamme des brennenden Lichts mit eben der Begierde, wie nach dem blanken Goldstücke. Nur erst durch die Zusammenstellung der Erfahrungen verschiedener Sinne, oder durch die Vergleichung der Erfahrung verschiedener Zeiten gewinnen wir die Sicherheit, uns vor Sinnentäuschungen zu bewahren. Hierin liegt der Grund, daß die Jugend leichter zu täuschen ist und leichter sich selbst betrügt, weil die mehreren Erfahrungen des Alters Gelegenheit zu mehreren Vergleichungen geben, die Überlegung thätig machen und dadurch die Bedachtsamkeit fördern. Der junge Mann ahnet

alle die Klippen nicht, welche der erfahrne Greis erſt ſondirt, bevor er ſich außer Gefahr hält.

ß) Durch die Sinne erlangen wir niemals unmittelbar Vorſtellungen von den wahrgenommenen Dingen, ſondern nur Vorſtellungen von denjenigen Eindrücken, welche ſie auf uns gemacht haben. Aus der Vergleichung dieſer Eindrücke folgert dann die Seele auf die Beſchaffenheit der Dinge, welche dieſe Eindrücke hervorgebracht haben, indem ſie theils aus derſelben Wirkung auf dieſelbe Urſache ſchließt, theils umgekehrt berechnet, welche Wirkungen aus gewiſſen Urſachen entſtehen müſſen und in wie fern daher eine gemachte Wahrnehmung wirklich wahr ſey oder derſelben eine Täuſchung zum Grunde liege. Wer z. B. die Natur der Bewegung der Lichtſtrahlen erkannt hat und daraus weiß, daß dieſelben ſich in den verſchiedenen durchſichtigen Körpern verſchieden brechen, der weiß auch, daß der Mond am Horizont größer ausſehen muß, als im Scheitelpuncte, und daß mit der Entfernung die Größen kleiner erſcheinen; ein ſolcher wird alſo bei der Vorſtellung von der Größe des Mondes, dieſe weder nach dem verjüngten Maßſtabe der Wahrnehmung des Auges, noch nach der Veränderlichkeit der Luftdicke, durch welche die Mondſtrahlen dringen, auffaſſen. Hieraus wird klar, daß die Seele keine Vorſtellung von den Dingen außer uns haben könne, als vermittelſt der Schlüſſe, welche ſie aus den Eindrücken zieht, die ſie durch die Sinne empfängt. Die erſten ſinnlichen Wahrnehmungen werden daher für die Menſchen verloren gehen, weil die Empfindungen der wahrgenommenen Eindrücke rein hiſtoriſch vorübergehen, ohne die Seele zu Vergleichungen, zu Urtheilen und zu Schlüſſen zu veranlaſſen. Sie weiß wohl, daß ſie etwas empfunden

hat, aber sie hat noch keine Veranlassung, das Generische dieser Empfindung zu unterscheiden, mithin auch keine Veranlassung, durch Vergleichung die Merkmale der Übereinstimmung oder Verschiedenheit der Empfindung zu beurtheilen, sich davon eine Vorstellung zu machen und davon auf die Ursachen desselben zurückzuschließen.

γ) Bevor der Mensch irgend eine Vorstellung von einem Dinge außer sich in seine Seele aufnehmen kann, muß derselbe nothwendigerweise entweder einen und denselben Eindruck mehrere Male empfunden und daraus den Schluß auf die vorhandene Ursache dieser Wirkung gemacht haben, oder er muß gleichzeitig verschiedene Eindrücke durch mehrere Sinne empfangen und daraus die Vorstellung der wirkenden Ursache sich zusammensetzen. Hieraus wird es deutlich, warum auf das neugeborne Kind die Außendinge anfänglich nur vorübergehende Eindrücke machen, warum nur erst durch öftere Wiederholung derselben Eindrücke nach und nach immer mehr Vorstellungen erweckt und diese im Entstehen meistentheils durchaus unrichtig, erst durch den Gesammtgebrauch der verschiedenen Sinne berichtiget werden. Ist aber erst das sogenannte dumme Quartal vorüber und das Kind hat nur erst den Weg gefunden, auf welchem Vorstellungen entstehen, so häufen diese sich auch mit einer bewundernswerthen Schnelligkeit.

δ) Aus den übereinstimmenden Vorstellungen nun formirt der Verstand nach und nach Begriffe, indem er das Übereinstimmende in mehreren Vorstellungen zusammenfaßt, oder vielmehr indem er die gleichartige oder doch specifische Affection, welche die Seele bei gleichen Vorstellungen empfindet, erkennt und von andern unterscheidet; die Begriffe sind daher kein Object

der sinnlichen Erkenntniß mehr, sondern allein Gegenstand der intellectuellen Anschauung, und nur die Vorstellungen, von denen die Begriffe abstrahirt worden sind, waren Wirkungen der sinnlichen Wahrnehmung. Es sind sonach die Begriffe, welche wir aus der Erfahrung abstrahiren, ganz von derselben Natur und Beschaffenheit, als diejenigen, welche die Speculation erfindet. Da aber,

ε) in dem Begriffe nicht die Gegenstände, welche er umfaßt, selber vorgestellt werden, sondern nur die Merkmale, welche aus den Vorstellungen dieser Gegenstände oder eines Gegenstandes der Art abstrahirt worden sind, so können unsere Erfahrungsbegriffe natürlich nur insofern mit der Wirklichkeit übereinstimmen, als die ihnen zum Grunde liegenden Vorstellungen selber wahr sind. Die Wahrheit der Vorstellungen aber beruht, nach dem Vorigen, einmal auf der richtigen Auffassung des sinnlichen Eindruckes, welchen der wahrgenommene Gegenstand verursacht, andern Theils auf der Richtigkeit des Schlusses, durch welchen dieser Eindruck erst eine Vorstellung von dem Gegenstande wird, wie so eben sub β) bemerkt wurde. Welche Fehler nun hiebei vorkommen und was es überhaupt mit dieser Art von Schlüssen für eine Bewandtniß habe, darüber wollen wir uns sogleich im nächsten Capitel unterhalten. Vor der Hand ist jedoch so viel klar, daß

ι) es nicht die wirkliche Beschaffenheit der Dinge ist, welche unsere Entschließungen bestimmt, sondern allein die Vorstellungen, welche wir von den Dingen haben. Da nun beide sehr verschieden seyn können, so wird im practischen Leben weit mehr darauf ankommen, diese zu bestimmen, als auf die Beschaffenheit der Dinge selber zu wirken. Allerdings wird in

der Regel und ohne Dazwischenkunft anderer Ursachen, im Allgemeinen die Vorstellung mehrerer Menschen durch die wahre Beschaffenheit der Sachen bestimmt werden. Es gibt aber auch viele Fälle, wo, besonders durch Leidenschaften, welche die Empfindungsfähigkeit des Sinnes und sogar den Zustand der Sinnenwerkzeuge selber verändern, ganz andere Vorstellungen erweckt werden, als die Natur der Dinge, unter anderen Umständen, erwecken müßte. Es kann daher auch Fälle geben, wo es weit leichter ist, auf die Vorstellungen der Menschen zu wirken, als auf die wahre Beschaffenheit der Dinge, und wo durch eine Veränderung des Gesichtspunctes oder Herbeiführung mitwirkender Ursachen, die Vorstellungen verändert werden, ohne daß die Dinge sich im mindesten ändern. Eben so klar ist es, daß

u) durch sinnliche Wahrnehmungen an sich das Wesen der Dinge niemals erkannt werden könne, weil wir weder die Dinge selber, noch alle ihre Eigenschaften, erkennen, sondern nur diejenigen Eigenschaften beobachten können, wodurch unsere Sinne gereizt werden und welche nicht einmal nothwendige, sondern ganz zufällige Eigenschaften seyn können, wie z. B. die weiße Farbe des Schnees. Das Wesen der Dinge ist daher nicht durch die Erfahrung, sondern allein durch die Denkkraft der Seele zu ergründen, welche alles Zufällige in der Erfahrung von dem Nothwendigen und Unveränderlichen absondert und daraus das Wesen der Dinge construirt. Da aber durch die Sinne nur die Eindrücke der Außendinge auf uns wahrgenommen werden, mithin alle sinnliche Erkenntniß nur das Verhältniß der Wirkungen der Dinge auf unsere Sinnenwerkzeuge, also etwas Formelles betrifft; so kann auch, weil die Form allein nicht das

Wesen der Dinge ausmacht, sondern nur eine Bestimmung der Materie ist, das Wesen der Dinge nicht durch die Erfahrung sondern allein durch die Vernunft erkannt werden. Aber die Erfahrung liefert der Vernunft auch hierzu den Stoff, indem diese durch Vergleichung der Erfahrungen sich in den Stand setzt, die Ursachen der Wirkungen der Dinge und am Ende die Gesetze, nach welchen die Materie sich formt, zu ergründen und auszuspähen. Je mehrere Erfahrungen daher gemacht werden, desto mehrere Vergleichungen sind möglich und desto größere Fortschritte kann die Weisheit thun, deren Vorwurf es ja ist, die Ursachen und das Wesen der Dinge zu erforschen. Aus diesem Grunde ist die Kunst, Gold zu machen, von jeher der Stein der Weisen genannt worden, weil, um Gold zu machen, die Kenntniß der Bestandtheile oder vielmehr des Wesens des Goldes, besessen werden müßte, und sich von demjenigen, der das Wesen des Goldes kennte, auch voraussetzen läßt, daß er das Wesen der übrigen Dinge wohl wisse, daß er also ein Weiser sey. Daher fast in allen Ländern und zu allen Zeiten von den Weisen große Kenntnisse in der Physik erfordert und gesucht wurden. Aus eben dem Grunde sollte billig das Studium der Philosophie nicht nur der Erlernung jeder andern Wissenschaft vorausgehen oder sie doch begleiten; sondern es naht sich auch eine jede Wissenschaft ihrer Vervollkommnung nur in eben dem Grade, als darin mehr philosophirt wird. Damit ist aber nicht gesagt, daß die Speculation die Erfahrung verdrängen solle, sondern nur, was auch schon aus dem Vorhergehenden folgt, daß beide Hand in Hand gehen sollen, weil beide, ohne einander, nicht weit vorwärts kommen

können. Die Erfahrung allein lügt, die Vernunft allein betrügt, sagt ein Sprichwort.

II. Eben dies ist der zweite große Vortheil, welcher aus der Bekleidung unserer Seele mit einem Leibe entspringt. Gesetzt jene wäre ohne Leib auch fähig, sich aus ihrer träumenden Kindheit zu erheben, sie vermögte sich selbst zu erkennen und daraus die Gesetze ihres Daseyns und ihrer Thätigkeit zu entwickeln; so würde dies doch nie über den Umfang ihres Ich herausgehen und alle Begriffe, welche in diesem nicht eingeschlossen sind, wären ihr ewig fremd. Nur durch den Leib kammen wir in Berührung mit der Außenwelt, nur durch dessen Hülfe werden wir bekannt mit dem, was außer uns ist. Von der Wahrnehmung der einzelnen Erscheinungen schreiten wir fort bis zur Erkenntniß des Wesens und des Grundes alles dessen, was da ist. Nur durch den Leib

III. können wir selbst auf unsere Nebenmenschen wirken. Denn die Einwirkung der Geister auf einander ist nur möglich vermittelst der Leiber, mit denen sie vereiniget sind (Cap. VI. S. 130). Ewig einsiedlerisch müßte die Seele leben ohne Leib, und alle die Vortheile, welche die menschliche Gesellschaft für jedes Glied derselben hervorbringt, gingen ihr verloren. Der Geist für sich allein wüßte nichts anderes, als sein Ich und jenes unerreichbare Wesen der Gottheit, in welchem er sein Ich schwindelnd verlieren würde; von einem Leben aus sich heraus könnte die Seele keine Vorstellungen haben, da sie nichts davon wissen könnte, was außer ihr noch ist. Der unkörperliche Geist ohne Leib würde also verdammt seyn, im reinen Egoismus, dem Grabe aller Moralität und aller Seligkeit, zu leben. Er könnte keine anderen Pflichten üben, als die gegen sich selbst, weil er keinen anderen Gegenstand einer Pflicht kennen könnte. Zwar würde ihm die reine Vernunft gebieten, gegen andere Wesen nach den Gesetzen der Vernunft zu

handeln, aber die bloße menschliche Vernunft würde ihm niemals sagen können, ob es noch solche andere Wesen gibt, und sie würde ihn also nie in irgend einem Falle auffordern, ihre Gebote zu verwirklichen, in Ausübung zu bringen. Der Drehepunct des ganzen Lebens bliebe immer das bloße, allein als lebend erkannte, Ich, und die Eigenliebe müßte die Stelle der Tugend einnehmen. Selbst die Erkenntniß Gottes änderte darin nichts. Denn wir können gegen Gott keine anderen Pflichten haben, als diejenigen, die uns gegen uns selbst und gegen seine übrigen Geschöpfe obliegen, oder mit anderen Worten, die uns die reine Vernunft gebietet, weil Gott, als unendlich erhabenes Wesen, sich außerhalb der Sphäre unserer Wirksamkeit befindet, und wir würden daher, sobald wir kein Wesen außer uns kennen, sogar alle unsere Pflichten auch gegen Gott erfüllen, wenn wir uns über alles selbst lieben und all unser Thun und Dichten auf uns selbst zurückführen. Doch nicht bloß in dieser Beziehung, sondern auch an und für sich selbst wäre es

IV. im ganz isolirten Leben der Seele um all ihre Freiheit, um ihre Tugend und um ihre Glückseligkeit geschehen, wenn sie keinen Leib hätte. Denn wäre der Mensch bloß Geist, so würde die Erkenntniß seines Ich alles seyn, was er thäte und worin er lebte. Eine andere Thätigkeit der Seele würde es nicht geben können, weil der Geist, ohne Leib, durch nichts afficirt werden könnte. Alle jene Versuchungen, Reize und Begierden, durch deren Beherrschung, Veredlung oder Unterdrückung wir jetzt uns das Bewußtseyn der Tugend erwerben können, sie existirten dann gar nicht. Durch Übung des Abstractionsvermögens (Cap. III. S. 104.) unsere Freiheit zu vergrößern, würde es gar keine Gelegenheit geben, weil die Seele ohne Leib immer nur Vorstellungen von ihrer eigenen Thätigkeit haben könnte, nicht aber von all den mannigfachen Gattungen von Eindrücken, welche durch die Sinnlichkeit zu

Wege gebracht werden und wodurch allein Streit mit den Wahrheiten der Vernunft in unsern Vorstellungen erzeugt werden kann. Die ungestörte Vernunft würde ihren Weg ruhig fortgehen und mit absoluter Nothwendigkeit, nach Maßgabe der Resultate ihrer Schlüsse, den Willen bestimmen. Es gäbe keine Möglichkeit für uns, böse zu seyn, mithin auch kein Verdienst, gut zu seyn, keine Wahl, keine Freiheit, keine Seligkeit. Wir würden ein Leben der Ruhe führen, aber ein Ruhe ohne Zufriedenheit und Selbstgenuß, eine Ruhe der Sklaverei, aber nicht der eigenen Kraft. Denn was wir wären, würden wir ja bloß seyn, weil wir so zu denken geschaffen und bestimmt wären, ohne daß unsere Thätigkeit daran irgend einen Theil hätte.

Nun aber, da wir einen Leib haben, können wir empfinden; nun können Neigungen, Wünsche, Begierden und Leidenschaften in uns entstehen; nun können wir wählen, jenen zu folgen, oder den Geboten der Vernunft zu gehorchen; nun gibt es Freude und Schmerz, Wollust und Jammer, Gutes und Böses, Tugend und Laster. Eben der Leib, der den Flug unsers Geistes hemmt, an das Irdische uns fesselt, mit dem Thiere uns verbindet, eben der Leib ist die Bedingung der Entwickelung unserer Freiheit. Nicht er, sondern die Vernunft macht uns frei; aber er gibt die Gelegenheit, daß wir durch Vernunft frei werden können.

Aus der Vereinigung des Leibes und der Seele entstehen alle jene gemischten, sinnlich-geistigen Zustände, wodurch Körper und Geist ihren wechselseitigen Einfluß äußern, welche unser practisches Leben bestimmen und durch deren Beherrschung die Vernunft sich auf den Thron erhebt, welchen Zufriedenheit und Selbstvertrauen gründen müssen, wenn die Seligkeit ihn umschweben soll. Diese Zustände sind Empfindungen, Gefühle, Neigungen, Trie-

be, Begierden, Affecten, Leidenschaften, Temperament, Character!

Empfindung ist der bloß passive Zustand der Seele, in welchem sie nichts anderes thut, als einen durch den Sinn ihr zugeführten Eindruck in sich aufzunehmen. Die Empfindungen können angenehm oder unangenehm, freudig oder schmerzhaft seyn. Wird diese Empfindung aber mit dem eigenthümlichen Zustande des Empfindenden verglichen, so daß die Seele beim Empfinden zugleich selbst thätig wird, wenigstens insofern, daß sie sich die Übereinstimmung oder den Widerstreit der Empfindung mit ihrem Zustande, vermöge der sinnlichen Anschauung vorstellt, so entstehen Gefühle, welche eben darum von größerem Eindrucke und in der Regel bleibender sind, als die bloßen Empfindungen.

Jede Empfindung oder Gefühl der Seele ist nämlich ein Zustand derselben, welcher so lange dauert, als die Empfindung oder das Gefühl wirkt. Da jeder Zustand, wenn er von einem andern soll unterschieden werden können, seine Eigenthümlichkeit haben muß, so muß man auch die Folgen eines jeden Zustandes auf die in demselben bewegte Thätigkeit der Seele unterscheiden können, wodurch die mancherlei Gemüthsstimmungen entstehen. In jeder Gemüthsstimmung ist das Verhältniß der mancherlei Anlagen und Vermögen verändert. Daraus folgt, daß jede Empfindung und Gefühl die Hervorbringung derjenigen Vorstellungen erleichtert, welche aus denjenigen Anlagen und Vermögen entspringen, die in der erzeugten Gemüthsstimmung die herrschenden sind.

Alle Empfindungen und Gefühle aber müssen entweder die Kräfte der Seele angemessen beschäftigen oder nicht. Im letzteren Falle reichen die Kräfte entweder nicht zu, um den Eindruck aufzufassen, oder dieser ist zu gering, alle Kräfte der Seele zu beschäftigen. Da die Seele, vermöge

der contemplativen Anschauung, auch davon eine Vorstellung erhält, ob ihre Thätigkeit hinlänglich beschäftiget ist; so kann sie nicht umhin, das Urtheil zu fällen, daß es eine Unvollkommenheit in ihr oder in dem empfundenen Gegenstande sey, wenn entweder sie selber den Gegenstand nicht zu fassen oder dieser sie nicht zu erfüllen vermag, und sie kann nur dann zufrieden gestellt zu seyn urtheilen, wenn sie gerade hinlänglich beschäftiget zu seyn sich gestehen muß. Dieses Urtheil macht ihren Zustand behaglich, und den entgegengesetzten unbehaglich. Da nun die Vernunft überall Übereinstimmung verlangt und jeder Widerspruch ihr zuwider ist, so können nur solche Vorstellungen eine angemessene Thätigkeit in ihr selbst hervorbringen, bei welchen sie nicht nur in den einzelnen Theilen der Vorstellung selbst, und in Beziehung auf den dabei vorgestellten Zweck, sondern auch mit den schon früher gefällten Urtheilen keinen Widerspruch entdeckt, was also für vollkommen gehalten wird. Diese Vorstellung der Vollkommenheit des vorgestellten Gegenstandes macht denselben angenehm, so wie die Beobachtung der Unvollkommenheit ihn unangenehm machen würde. Aus der Behaglichkeit und Annehmlichkeit entspringt das Vergnügen, und aus den Gegensätzen das Mißvergnügen. Das Wesen des Vergnügens besteht also in der Vorstellung der Vollkommenheit, sowohl des Empfindenden als des Empfundenen. Wenn gleich es wahr ist, daß das Gefühl des Lebens aus dem Gefühle der Thätigkeit der Kräfte erwächst und deren angemessene Beschäftigung also das höchste Lebensgefühl hervorbringt, so würde doch, nach dem Vorangehenden, die Definition zu eng seyn, wenn wir mit Kant das Wesen des Vergnügens in der Erregung des Lebensgefühles setzen wollten, obgleich dieses allerdings den größten Bestandtheil desselben ausmacht.

In dem Vergnügen finden sich also Lust und Wohl-

gefallen, denn jene entspringt aus der Vorstellung der Behaglichkeit, und diese aus der Vorstellung der Annehmlichkeit, so wie das Mißfallen durch das Unangenehme hervorgebracht wird. Wer Unlust empfindet, der ist nicht bloß nicht lustig, sondern traurig. Nicht immer besteht ein Vergnügen aus Wohlgefallen und Lust vereiniget. Bei allen Empfindungen, bei denen noch keine Vergleichung mit unserem Gemüthszustande angestellt wird, kann auch keine Behaglichkeit hervorgebracht werden, mithin keine Lust. Umgekehrt ist es oft der Fall, daß die Vorstellung der Lust oder Unlust so lebhaft ist, daß sie allein die Aufmerksamkeit auf sich zieht und die Seele, indem sie sich bloß mit ihrem Zustande beschäftiget, ganz von der Vorstellung des Gegenstandes abstrahirt, durch welchen die Gemüthsstimmung veranlaßt wurde. Eine solche exaltirte Gemüthsstimmung nennen wir Affect, welcher daher auf keinen Gegenstand gerichtet ist, sondern nur die ihm entsprechenden Fähigkeiten und Kräfte der Seele hervortreten läßt und belebt. Eben so ist es nur sehr selten der Fall, daß ein Vergnügen ganz rein ist, d. h. daß es aus lauter Lust und Wohlgefallen besteht; im Gegentheile sind die allermeisten Gefühle gemischter Natur, indem sich Lust und Unlust, Wohlgefallen und Mißfallen in ihnen vereinigen. In einem solchen Falle gibt die stärkste Vorstellung den Character des Gefühles an und wird öfter noch durch den Contrast der entgegengesetzten mitwirkenden Vorstellungen belebt. Denn die Psychologie lehrt, daß der Contrast erleuchte, wodurch es z. B. erklärlich wird, daß der Mensch oft gern einem Grame nachhängt, weil die Vorstellung von der Vollkommenheit des verlornen Gutes und von der eigenen Seelenstärke in der Ertragung des Verlustes, durch die Vorstellung dieses letzteren, erhöht wird. So gibt es süße Leiden und schmerzhafte Freuden.

Da die Vernunft, indem sie eine Vollkommenheit

von etwas erkennt, auch die Erhaltung, Beförderung oder Beschaffung derselben wollen muß, so muß der Mensch unwillkührlich das Vergnügen begehren und das Mißvergnügen verabscheuen. Die Vernunft selber treibt ihn dazu, das Vergnügen zu wollen, aber die vage Vernunft; denn sie geht nicht von Wahrheiten aus, die sie selber festgestellt hat, sondern von Urtheilen, welche auf Empfindungen oder Gefühle gegründet worden sind. Der Mensch fället zwar das Urtheil, daß ein Gefühl behaglich und angenehm sey; aber daß das Gefühl von der Beschaffenheit ist, daß es diese Merkmale in sich enthält, das ist nicht Sache der Urtheilskraft, sondern des Sinnes. Dieser liefert den Stoff des Vergnügens, den die Urtheilskraft belebt, und aus den solchergestalt gebildeten Urtheilen läßt die Vernunft die Neigungen und Begierden folgen. Jene entspringen aus den dunkeln Empfindungen und Gefühlen und sind nichts anderes, als die durch eben dieselben bewirkte Gemüthsstimmung, zufolge der die Seele besonders empfänglich für gewisse Eindrücke oder Entschließungen ist. Die Begierden dagegen entspringen aus klaren Empfindungen und Gefühlen, und eine Begierde ist also diejenige Gemüthsstimmung, zufolge welcher die Vernunft den Gegenstand eines vorgestellten Vergnügens verlangt und verwirklicht haben will. Abneigung und Abscheu, als die Gegensätze von Neigung und Begierde, sind von selbst verständlich. Ist eine Neigung oder Abneigung dergestalt heftig, daß sie alle übrigen Vorstellungen, und auch die Stimme der consequenten Vernunft, unterdrückt, so wird sie eine Leidenschaft genannt. Es gibt in der Sprache wenig so schön gebildete Wörter, als dieses letztere ist. Ein leidenschaftlicher Mensch schafft, ist thätig, aber in einem Zustande, in welchem seine Vernunft, seine Menschenwürde sich ganz leidend verhält.

Wenn wir das Vermögen zu begehren und zu verab-

ſcheuen, das Begehrungsvermögen nennen, ſo ergibt ſich, daß dieſes keine beſondere Kraft der Seele iſt, ſondern vielmehr die vage Vernunft ſelber (Cap. III. S. 91.), in ſofern dieſelbe durch ſinnliche Triebfedern beſtimmt wird. Alles was die Vernunft zu einem Entſchluſſe treibt, heißt Triebfeder. Das Begehrungsvermögen und der Wille unterſcheiden ſich alſo durch den verſchiedenen Urſprung der Triebfedern, welche bei jenem aus der Sinnlichkeit, bei dieſem aus der Vernunft ſelber hervorkeimen. Aus dieſer Urſache kann das Begehrungsvermögen nicht frei ſeyn noch frei werden, weil die Vernunft nicht die Naturgeſetze zu verändern vermag, nach welchen der Sinn empfindet.

Wenn eine Begierde erfüllt und ein Abſcheu fortgeſchafft, und dieſes nun wiederum empfunden wird, ſo muß durch dieſe Empfindung, in Vergleichung mit der vorangehenden Vorſtellung der Begierde oder des Abſcheues, ein neues Gefühl erzeugt werden, welches ſich dadurch unterſcheidet, daß die Vorſtellung der Verwirklichung des von der Vernunft Gewollten oder der Entfernung des von der Vernunft Verworfenen, noch einen eigenthümlichen Zuſatz von Vergnügen verurſacht und eben darum auch durch die Sprache beſonders characteriſirt wird. Sie nennet Freude das Gefühl über die Erreichung des Begehrten und über die Entfernung des Verabſcheuten, und Leid oder Leiden das Gefühl über die Verſagung einer Begierde oder die Ertragung von etwas Verabſcheutem. Freude und Leid können, ſo wie Vergnügen und Mißvergnügen, bezogen werden, entweder auf den Gegenſtand der Erfüllung, auf das Objeet der Verwirklichung des Begehrten oder Verabſcheuten, und dann heißt die Freude Wolluſt und das Leid Schmerz; oder aber es wird bloß diejenige Vorſtellung berückſichtiget, welche aus der durch die Realiſirung der Begierde oder des Abſcheues entſtandenen neuen Luſt oder Unluſt erwachſen iſt. In dieſem Falle nennt man ſie Wonne und Qual.

Wolluſt und Schmerz können, wie hieraus folgt, nur aus dem Begehrungsvermögen entſpringen, weil nur dieſes durch Gegenſtände außer der Seele befriediget oder beleidiget werden kann, und weil alſo auch nur bei Gegenſtänden des Begehrungsvermögens eine Vergleichung eines von der Begierde ſelber verſchiedenen Gegenſtandes mit derjenigen Vorſtellung erfolgen kann, welche im Begehren empfunden wurde. Der freie Wille ſchafft weder Wolluſt noch Schmerz, weil er nur durch Triebfedern bewegt wird, welche aus dem Erkenntnißvermögen, mithin der Seele ſelber, entnommen ſind, folglich nur eine Vergleichung der früheren Vorſtellung der Seele vor der Entſchließung mit der Vorſtellung deſſelben Objectes nach der Verwirklichung, vorgenommen werden kann, woraus Wonne oder Qual entſteht. Dieſe, und mit ihnen Freude und Leid, erzeugt alſo auch der freie Wille.

Freude und Leid ſind die beiden entgegengeſetzten Enden des Eindruckes, deſſen der fühlende Menſch fähig iſt. Von der höchſten Freude bis zum größten Leiden iſt eine unendliche Stufenleiter, ſo daß der kleinſte Schmerz ſchon zugleich die leiſeſte Freude iſt. Aus dieſer Urſache fügen Menſchen, welche die Geſetze des Empfindungsvermögens und des Vergnügens kennen, ſich zuweilen kleine Schmerzen zu. Darin liegt der Grund des Wohlgeſchmakkes an pikanten Speiſen und anderen Genüſſen. Um deswillen iſt der Kitzel, eigentlich ein Krampf und als ſolcher ſchmerzhaft, bis zu einem gewiſſen Grade eine hohe Wolluſt. Je abgeſtumpfter der Sinn iſt, einen Eindruck zu empfinden, deſto größer muß der Reiz ſeyn. Wenn daher der Sinn, als eine paſſive Thätigkeit, durch die Gewohnheit abgeſtumpft wird, wie wir ſogleich ſehen werden, ſo muß nothwendig der Reiz mit jedem Genuſſe vermehrt werden, wenn die davon abhängende Empfindung nicht an Stärke verlieren ſoll.

Die Freude entſpringt, ihrer Natur nach, aus der Übereinſtimmung eines Gefühles mit unſerer Gemüthsſtimmung, das Leiden aber aus dem Widerſtreite der Empfindung mit unſerm Zuſtande, mithin aus dem Widerſtande, welcher der Veränderung deſſelben entgegengeſetzt iſt und welcher dadurch gewaltſam gehoben wird, daß demungeachtet die Empfindung in die Seele eindringt. Neigungen und Begierden, Abneigung und Abſcheu werden mithin durch diejenigen Vorſtellungen beſtimmt, welche ſchon vorher, vor der Entſtehung der erſteren, in der Seele vorhanden waren. Das neugeborne Kind hat weder Neigung noch Abneigung gegen etwas, und bei einer ganz fremden Sache, welche mit keiner uns ſchon bekannten von uns verglichen werden kann, fühlen wir weder Begierde noch Abſcheu.

Wird aber eine Vorſtellung, welche Abneigung oder Abſcheu urſprünglich erweckt hat, oft wiederholt, ſo verliert ſich durch die Gewohnheit nicht nur dieſe Richtung unſers Begehrens, ſondern es kann ſogar kommen, daß durch die Gewohnheit die Vorſtellung uns ſo geläufig wird, daß wir ſie darum lieb gewinnen und eine entgegengeſetzte Empfindung, welche früher unſere Begierde erweckt haben würde, anjetzt unſern Abſcheu erregt. So kommt es bei der Behandlung der Menſchen genau darauf an, welche Vorſtellungen in jeder Zeit die gangbaren ſind, an welche ſich die Seele gewöhnt hat.

Um zu begreifen, wie die Gewohnheit von Einfluß auf die freie Seele des Menſchen ſeyn könne, darf man ſich nur daran erinnern, daß wir auf einmal immer nur eine Vorſtellung zu haben vermögen (Cap. II. S. 62.), und daß alſo ein Übergang von einer Vorſtellung zur andern und von demjenigen Zuſtande der Seele, welcher durch die Vorſtellung erweckt wurde, in einen andereu ſtatt findet. Je öfter, je anhaltender und je raſcher auf einander fol-

gend der nämliche Zustand der Seele hervorgebracht wird, desto mehr muß nicht nur davon zurückbleiben, sondern desto mehr werden auch allmählig die Hindernisse entfernt, welche der Hervorbringung gerade dieses Zustandes entgegen standen. Die Macht der Gewohnheit nimmt also, nach Verhältniß der Wiederholung und Dauer, zu. Hieraus ist leicht abzusehen, daß die Gewohnheit in unserer Seele ganz entgegengesetzte Resultate hervorbringen muß, je nachdem sie eine active oder passive Thätigkeit der Seele betrifft. Wir nennen die Wirkung der Gewohnheit in dem Zustande unserer Seele Angewöhnung. Mit dem Wachsthume der Macht der Gewohnheit muß die Kraft einer activen Angewöhnung verhältnißmäßig eben so zunehmen, wie dieselbe bei einer passiven Angewöhnung abnimmt. Denn da eine neue Vorstellung in der Seele nur durch die Veränderung ihres Zustandes zum Bewußtseyn kommt, so werden Eindrücke, an welche die Seele gewöhnt ist, und welche eben darum keine sonderliche Veränderung ihres Zustandes erregen, die Aufmerksamkeit und das Bewußtseyn wenig und am Ende gar nicht afficiren. Umgekehrt aber, da die Entschließungen des Menschen von dem Zustande seiner Vorstellungen abhangen, so muß die Gewöhnung an eine gewisse Vorstellung am Ende dahin führen, sie so geläufig zu machen, daß der Entschluß gefaßt wird, ohne daß man sich dessen bewußt ist.

Selbst der Reiz der Neuheit, welcher aus der Wißbegierde, aus der Vorstellung der Vervollkommnung durch Erweiterung unserer Einsichten entsteht, wird gegen herrschende Gewohnheiten nicht aufkommen, wofern nicht derselbe entweder noch durch andere Aussichten verstärkt wird, welche dem Begehrungsvermögen mehrere Motive unterlegen, z. B. der durch eine Neuerung zu gewinnenden Vortheile, oder aber insofern das Neue von irgend einer Seite mit den gangbaren Vorstellungen in Übereinstimmung dar-

geſtellt wird. Alsdann können die übrigen Seiten noch ſo verſchiedenartig ſeyn; die einmal mit Beifall aufgefaßte Vorſtellung wird dann gerade durch dieſe neuen Verſchiedenheiten noch anziehender, und um ſo kräftiger die früheren Vorſtellungen zu verdunkeln im Stande ſeyn.

Das Vorſtellungsvermögen, als eine Kraft, folgt hierin überall den Geſetzen der Mechanik (Cap. VII. S. 154.). An ſich iſt das Beſtreben nach Ruhe, ein Zuſtand der Unthätigkeit, vorhanden. Einmal in Bewegung geſetzt, wird die Richtung beibehalten, welche dem Vorſtellungsvermögen gegeben iſt, bis entweder durch die Reibung oft unbemerkbar kleiner Hinderniſſe die bewegende Kraft erſchöpft oder durch das Entgegenwirken einer entgegengeſetzten Kraft die Richtung verändert wird. Wirkt dieſe entgegengeſetzte Kraft in gerader Richtung entgegen, ſo muß auch die Vorſtellung die gerade entgegengeſetzte Richtung nehmen, und zwar mit derjenigen Kraft, welche aus dem Verhältniſſe ihrer früheren Bewegung und der rückſtoßenden Kraft hervorgeht. Eine ganz andere Richtung und ein ganz anderes Verhältniß der Stärke der Bewegung aber wird nach den Geſetzen der Mechanik hervorgebracht, wenn die entgegenwirkende Kraft der zuerſt bewegenden nicht gerade, ſondern nur zum Theil entgegen wirkt. Sobald man einigermaßen das Verhältniß der Größen der bewegenden Kräfte und den Winkel ihres Zuſammenſtoßens zu beſtimmen im Stande iſt, ſo kann man alsdann auch mit mathematiſcher Gewißheit die Richtung und die Stärke der Vorſtellungen berechnen und angeben.

Begierden, zu deren Verwirklichung die eigene Mitwirkung und Thätigkeit entweder ganz ausgeſchloſſen oder doch als unwirkſam vorgeſtellt wird, ſind Wünſche, und inſofern ſie zukünftige Erfahrungen betreffen, Hoffnungen. Dem Wunſche und der Hoffnung iſt die Furcht entgegengeſtellt. Die Furcht verdammt aber nicht zur Unthätigkeit.

Da vielmehr der Mensch die Empfindung eines jeden Abscheues möglichst bald zu entfernen, mithin auch die Furcht los zu werden sucht, so wird er, wenn er den Gegenstand derselben nicht geradezu zu überwinden vermag, darauf denken, solche Vorkehrungen zu treffen oder überhaupt dasjenige zu thun, wodurch die Ursache der Furcht gehoben wird, und je größer die Furcht ist, desto mächtiger wird der Entschluß zu dieser Handlungsweise seyn. Jede Furcht ist ein indirecter Antrieb zur Thätigkeit, daher in der deutschen Sprache sehr zweckmäßig solche Gesinnungen, welche ein unaufhörliches Streben zum Guten aus dem Abscheu vor dem sonst unvermeidlichen entgegengesetzten Übel enthalten, mit dem Worte: Furcht, zusammengesetzt sind, z. B. Gottesfurcht, Ehrfurcht. Denn die Betrachtung der hohen Vollkommenheit Gottes, welche uns unerreichbar ist, ist ein weit geringerer Sporn zu einem Gott gefälligen Leben, als die Erinnerung an das Mißfallen, welches wir uns durch ein gottloses Leben zuziehen würden und dessen Schrecken, bei der Unendlichkeit Gottes, von uns nicht ermessen werden können.

Begierden, welche ihre Entstehung in dem körperlichen Zustande des Menschen haben, heißen Triebe; z. B. der Lebenstrieb, der Erhaltungstrieb, der Geschlechtstrieb.

Wenn man erwägt, daß die Seele Mitschöpferin des Körpers ist (Cap. VII. S. 151.), so wird man von selbst darauf kommen, daß diese Definition zu keinem Streite mit denen führt, welche die Entstehungsursache der Triebe größtentheils in den natürlichen Kräften und Eigenschaften der Seele und deren Gesammtheit suchen.

Wenn Begierden zwar nicht von so intensiver Stärke werden, daß sie zu den Leidenschaften übergehen, dagegen aber so anhaltend sind, daß sie zur Gewohnheit werden und ihre Nichtbefriedigung das Gefühl eines Mangels

den Mangels zu Wege bringt, so werden sie Sucht genannt; z. B. Ehrsucht, Selbstsucht, Habsucht.

Alle Neigungen und Begierden nun sind, da sie durch Empfindungen und Gefühle erzeugt werden, nicht reine Producte der Seele, sondern vielmehr des geistig-sinnlichen Menschen. Eben so aber wirken auch alle Neigungen und Begierden, obgleich sie durch die Vernunft aus den Empfindungen und Gefühlen geboren werden, auf den Körper zurück, und jede Gattung derselben afficirt gewisse Organe des Körpers ganz vorzüglich und vor allen anderen, so daß eins ohne das andere nicht vorkommt. Der Ärger z. B. wirkt convulsivisch auf die Gallenblase, die Fröhlichkeit auf das Zwerchfell, die Selbstsucht und die Habsucht auf die Milz, die Liebe auf die Herzmuskeln ꝛc. Dieserwegen versetzten die Alten nicht nur den Sitz der Leidenschaften, sondern oft die Seele selbst, in einzelne Theile des Körpers, und vermeinten dort deren Wirksamkeit zunächst zu spüren.

Sogar die einzelnen Theile des menschlichen Antlitzes, dieses Spiegels der Seele, werden dadurch eigenthümlich in Bewegung gesetzt, so daß, wenn eine und dieselbe Bewegung der Muskeln öfter vorkommt, der Ausdruck davon im Gesichte bleibend wird. Daher kommt es, daß Menschen von sehr gleichen Gesinnungen sich gewöhnlich sehr ähnlich zu seyn pflegen, vorzüglich in Absicht der Physiognomie des Gesichtes, aber auch sonst in Ansehung der Haltung des Körpers, des Ganges, ja selbst der natürlichen Handschrift, in so fern diese nicht nach irgend einer Vorschrift ausgebildet worden ist. Aus dieser Ursache behauptet man mit Grunde, daß liebende Ehegatten sich in ihrer Gesichtsbildung immer ähnlicher werden. Um deswillen macht Jedermann bei dem ersten Anblicke eines Menschen nicht nur sogleich sich eine dunkele Vorstellung von dem Wesen und Thun desselben,

ſondern umgekehrt, es ſpiegelt die Phantaſie auch der Seele das Bild eines Menſchen vor, deſſen einzelne Thaten oder Geſinnungen in Erfahrung gebracht werden. Denn aus der Gewohnheit unſerer Seele, ihre Begriffe von Vorſtellungen der Erfahrung zu abſtrahiren, entſteht die Sucht, jedweden Begriff mit einer beſtimmten Vorſtellung zu verknüpfen. Sobald daher die Seele einzelne Merkmale denkt, um daraus einen Begriff zuſammen zu ſtellen, ſo unterlegt die Phantaſie aus der bisherigen Erfahrung die Bilder gehabter ähnlicher Vorſtellungen und vereiniget ſie zu einem Ganzen. Man kann auf dieſen erſten Eindruck, welchen andere Menſchen auf uns machen, in der Regel ſehr viel geben, und thut wohl, ihm zu vertrauen, wenn man keine anderen triftigen Gründe dagegen hat. Denn nur allzu oft wird die Erfahrung lehren, daß wenn auch Jemand den erſten Eindruck verwiſcht hat, bei einer recht nahen Bekanntſchaft man wieder auf denſelben zurückkommen muß. Aber ſich ihm blind hinzugeben, iſt ſehr unrecht. Denn nicht nur, daß die Natur ſich in Anomalien gefällt, d. h. daß ſie aus Gründen, welche uns verborgen ſind, Erſcheinungen hervorbringt, welche auch aus ganz anderen Urſachen zu entſtehen pflegen; auch die conſequente Vernunft erlangt durch ernſtes Streben die Herrſchaft über die ſinnliche Natur und verändert die Geſinnungen des Menſchen, ſo daß ſein Character von ſeinen natürlichen Anlagen ganz verſchieden ſeyn kann, ohne daß die Zeit zugelangt hätte, die Form des Körpers umzuſchaffen. Wem fällt hierbei nicht das Silenen-Geſicht des Socrates ein? Man muß daher den erſten Eindruck aufgeben, wenn man hinlängliche Urſachen erfährt, ihn für falſch zu halten.

Aus den herrſchenden Neigungen und Begierden oder Affecten und Leidenſchaften, aus dem Temperamente

und aus den Grundsätzen, welche die Vernunft erkannt und deren Befolgung sie sich vorgesetzt hat, mithin aus den Maximen, bildet sich der Character eines Menschen, d. h. die Art und Weise, wie seine Vorstellungen und Entschließungen entstehen und wirklich werden.

Auf welche Weise die Vernunft im Stande ist, sich Maximen zu bilden, und wie es nothwendig ist, nach diesen Maximen zu wollen und zu handeln, darüber sind wir schon im Cap. III. S. 101. mit einander einig geworden. Das Temperament aber ist der aus der körperlichen Constitution entspringende Zustand der gegenseitigen Einwirkung der Seele und des Leibes. Es unterscheidet sich von den Neigungen und Begierden dadurch, daß bei diesen der Gegenstand der hervorgebrachten Empfindung, bei jenem aber nur die Art und Weise der Einwirkung betrachtet und unterschieden wird. Je nachdem Seele und Leib schnell oder langsam, bleibend oder vorübergehend, frei oder befangen, stark oder schwach auf einander wirken, verändert sich das Temperament. Man unterscheidet vier Hauptgattungen desselben, das melancholische, phlegmatische, sanguinische und cholerische. Der Sanguinische und Cholerische ist leicht, der Melancholische und Phlegmatische ist langsam reizbar; bei dem Sanguinischen ist aber der Reiz vorübergehend, und bei dem Melancholischen ausdauernd, bei dem Cholerischen heftig, bei dem Phlegmatischen schwach. Dies sind jedoch nur die vier Himmelsgegenden des Horizonts des Temperaments, in welchen genau sich fast nie ein Mensch befindet; vielmehr sind die mannigfaltigsten Mischungen aller oder einzelner von diesen Temperamentsarten in sehr verschiedenen Verhältnissen vorhanden, woraus eine unendliche Mannigfaltigkeit entsteht.

Es springt in die Augen, daß, nach Maßgabe der verschiedenen körperlichen Constitutionen, deren Resultat

das eine oder das andere Temperament ist, nicht nur die Triebe, sondern auch die Neigungen und Begierden wechseln werden, so daß das eine Temperament für gewisse Triebe und Begierden besonders geeignet ist, während sie mit einem anderen gar nicht zu vereinigen sind, und daß ferner manche Triebe und Begierden bei dem einen Temperamente von vorzüglicher Stärke sind, dahingegen sie bei dem andern nur wenig Macht haben.

Doch sind die Neigungen und Begierden, mithin auch die Affecten und Leidenschaften, nicht nothwendig auf gleiche Weise immer mit demselben Temperamente verbunden. Denn einmal sind dieselben ja nicht bloß körperliche Producte, sondern gemischte Erzeugnisse, und der in ihnen obwaltende geistige Theil ist verschiedenartig von der körperlichen Constitution, wodurch das Temperament bedingt wird. Andern Theils bringen viele Bestandtheile des Körpers auch Empfindungen und Gefühle, und, vermittelst dieser, Neigungen und Begierden, und eben so Triebe hervor, welche keinen Einfluß auf das Temperament haben. Die mehr oder mindere Durchsichtigkeit der Netzhaut oder der Krystallinse des Auges z. B. kann zwar eine Folge der allgemeinen körperlichen Constitution, aber auch eine Frucht von Localursachen oder äußeren Zufällen sey, oder durch die Operation des Staars verändert werden. Im letzteren Falle werden beide von sehr wenigem oder gar keinem Einflusse auf das Temperament seyn, aber sie werden den Grund aller der Gefühle und Begierden enthalten, welche dem Zustande des Auges entsprechen und durch das Auge in der Seele erregt werden.

Doch nicht allein der qualitative und quantitative Zustand des Körpers bestimmt unsern Character, sondern auch er ist ein gemischtes Product des Körpers und der Seele. Zunächst beweiset dies die Natur der Neigun-

gen und Begierden, welche zwar durch das Empfindungsvermögen veranlaßt, aber nur durch das Begehrungsvermögen verwirklicht werden. Dieſes letztere aber iſt die vage Vernunft ſelbſt, in ſo fern ſie etwas nach Empfindungen und Gefühlen begehrt oder verabſcheut, eben ſo wie der freie Wille eine Bezeichnung der Vernunft iſt, wenn ſie nach Maximen begehrt oder verabſcheut. Das Begehrungsvermögen und der Wille, an ſich einerlei Vermögen, unterſcheiden ſich nur in ihrer Anwendung, indem das Begehrungsvermögen allein den ſinnlichen Eindrücken folgt, welche durch das Empfindungsvermögen der Seele überliefert werden, in ſofern die Vernunft dieſe Empfindungen zum Oberſatze ihrer Schlüſſe ſetzt und allein durch deren Vergleichung mit dem angenehmen oder unangenehmen Character der dadurch bewirkten Eindrücke ſich beſtimmen läßt; wogegen der freie Wille den durch das Begehrungsvermögen gefundenen Schluß noch vorher weiter verfolgt und mit anderen Sätzen vergleicht, bis er findet, daß derſelbe anerkannten Maximen gemäß oder zuwider iſt und nach dieſem Befunde ſich beſtimmt. Der ganz freie Wille iſt daher auch von allem Einfluſſe der Sinnlichkeit und des Körpers frei; er wählt allein nach Maximen, und was mit dieſen nicht harmonirt, das verwirft er. Die Auffindung dieſer Maximen und deren Vergegenwärtigung, dergeſtalt, daß nach ihnen das Verlangen des Begehrungsvermögens geregelt und beſtimmt werden kann, endlich deren Belebung, daß man ſich gewöhne, überall mehr nach Maximen, als nach den Eindrücken des Empfindungsvermögens zu handeln: dieſe Herrſchaft der Vernunft in uns, dies iſt es, was vorzüglich unſeren Character beſtimmt. Denn da die Conſtitution unſeres Körpers der Veränderung unterworfen iſt, und mit ihr das Temperament und die Triebe, Neigungen und Begier-

den, so ist auch der Character der Menschen veränderlich, in so weit er aus diesen hervorgeht. Nur in so weit er die Frucht der consequenten Vernunft ist, muß er stetig seyn, weil die Wahrheiten der Vernunft unveränderlich sind. Doch vermögen wir nicht uns dem Einflusse der Sinnlichkeit jemals ganz zu entziehen, weil wir deren Einwirkung nicht aufheben können, so lange die Seele mit dem Körper vereiniget ist. Aus der Bekämpfung und Unterjochung der Sinnlichkeit aber geht die Freiheit hervor.

Menschen, deren Character so veränderlich ist, daß dessen öfterer Wechsel es unmöglich macht, seine bleibende Eigenthümlichkeit zu bestimmen, heißen characterlos. Laune dagegen wird eine vorübergehende Gemüthsstimmung genannt, deren äußere Veranlassung unbekannt ist. Wenn die Ursache bekannt wäre, so würde es von der Entschließung des Menschen abhangen, dieselbe zu entfernen oder zu erhalten, sich damit zu beschäftigen oder davon zu abstrahiren. Man kann mithin darnach in wie fern das eine oder das andere geschieht, den Character oder die Characterlosigkeit eines Menschen bestimmen. Sind aber die Ursachen unbekannt, so kann man darüber kein Urtheil fällen. Dennoch ist es gewiß, daß ein Mensch, welcher öfter Launen hat, und welchen man daher auch launisch nennt, characterlos ist, weil der öftere Wechsel seiner Gemüthsstimmung nicht möglich seyn würde, wenn er einen festen Character besäße. Da die Vorstellung, wodurch die Laune erregt worden ist, unbekannt ist, so folgt, daß die Launen durch dunkele Vorstellungen erregt werden, entweder von Wahrnehmungen außer uns, oder besonders und meistentheils von körperlichen Zuständen. Denn von der Beschaffenheit des Befindens einzelner Organe unseres Körpers erhalten wir nur erst bei einem gewissen Grade von Heftigkeit klare

Vorstellungen, weil sonst unsere ganze Aufmerksamkeit mit unserem Leibe beschäftiget seyn und ihre Bestimmung verfehlen würde. Das dunkele Gefühl des Wohlbehagens aller Theile unseres Körpers erzeugt natürlich gute Laune; und wer also launig, d. h. bei guter Laune ist, der muß entweder vollkommen gesund seyn oder sein Abstractionsvermögen dergestalt geübt haben, daß er seine Aufmerksamkeit mit Freiheit von den Gefühlen abziehen kann, welche der innere Sinn erweckt. Die Characterlosigkeit nun hat einen doppelten Grund. Der erste und der allergewöhnlichste liegt in dem Mangel der Ausbildung der Vernunft, so daß durch die ihr inwohnende Kraft der Consequenz noch keine haltbaren Maximen erforscht, oder solche doch noch so wenig deutlich erkannt und vorgestellt worden sind, daß sie leicht durch die anderweitig von der Seele aufgenommenen Vorstellungen verdunkelt werden können. Eine andere Ursache liegt in der körperlichen Beschaffenheit, wenn diese nämlich von der Art ist, daß theils äußere Eindrücke eine besonders starke Wirkung auf gewisse Organe haben und dadurch bald diese, bald jene Art von Empfindungen und Affekten erzeugen und herrschend machen, oder daß anderen Theils durch die Thätigkeit des organischen Körpers selber ein wechselnder Zustand hervorgebracht und dessen Stimmung verändert wird. Besondere Schwäche des ganzen Körpers oder einzelner Organe und dadurch erzeugte Reizbarkeit, vorzüglich der Nerven, sind die Quellen dieser Unbeständigkeit und bieten dem psychologischen Arzte ein weites, noch wenig beachtetes Feld dar, auf die Sittlichkeit der einzelnen Menschen und den Gesammtzustand der Gesellschaft vortheilhaft einzuwirken. Denn in unendlich vielen Lagen ist ein böser aber fester Mensch bei weitem weniger gefährlich und schädlich, als ein schwacher und wankelmüthiger Mann. Wer kennt

nicht Menschen, die in dieser Stunde für die Tugend entflammt sind, welche sie in der nächsten Stunde einer Reizung opfern, durch welche sie sich einnehmen lassen? welche jedem Gefühle, jedem Eindrucke sich hingeben? welche tausend gute Vorsätze fassen, und keinen einzigen halten? welche nichts als Spielzeuge ihrer Umgebungen und des Zufalles sind?

In Ansehung dieser Lebhaftigkeit der Empfindung ist es nun vorzüglich, daß die beiden Geschlechter der Menschen sich unterscheiden. Das Weib empfindet durchaus viel rascher, lebendiger und feiner als der Mann. Der schwächere Bau ihres ganzen Körpers und die Reizbarkeit ihrer Nerven müssen diese Folge hervorbringen. Nothwendigerweise werden daher die Frauen durch ihre Gefühle weit mehr ergriffen, als die Männer; es ist für jene schwerer, ihren Gefühlen entgegen zu handeln, als den Männern, und diesen dagegen leichter, die Ruhe zu gewinnen, welche zur Ausbildung der Vernunft, zu einem ernsten und tiefen Nachdenken, zur Festhaltung allgemein gültiger Maximen und zur Befestigung des Characters erforderlich sind. Man höre das Geständniß einer der denkendsten Frauen unsers Jahrhunderts, der Frau v. Stampeel:

»Es fehlt dem weiblichen Geschlechte der tiefdringende Blick und die strenge Folge der Ideen, die zu einem ausgezeichneten Genie gehören. Vergebens schiebt man die Schuld davon auf die Erziehung desselben. Denn wie mancher Mann von der dunkelsten Geburt, von der gemeinsten Erziehung, in Vorurtheilen aufgewachsen und entblößt von aller Unterstützung, von allen Hülfsmitteln, hat sich aus einer Unwissenheit, wie sie selbst bei der größten Hälfte der Weiber sich nur selten findet, bloß durch die Kraft seines Geistes zum Gipfel des Ruhmes emporgeschwungen, sein Zeitalter aufgeklärt und seinen Namen auf die fernste

Nachwelt gebracht! Mir wenigstens ist kein Weib bekannt, das sich einer solchen Laufbahn rühmen könnte.«

Gibt man indessen auch zu, daß einzelne Ausnahmen vorhanden gewesen sind; so ist doch die allgemeine Regel nicht zu bestreiten, daß bei dem weiblichen Geschlechte das Gefühl bei weitem lebendiger und hervorstechender ist, als bei dem Manne, dessen Seele eben darum ungestörter sich dem Nachdenken hingeben kann.

Die Natur selber scheint schon dadurch den Fingerzeig gegeben zu haben, daß das Weib für den Lebenskreis bestimmt sey, wo die wechselnden Gefühle sie nicht allgewaltig hin und her schleudern, wo von ihren Entschließungen nicht das Schicksal einer Masse anderer Menschen abhängt, und wo sie nicht ganz von sich abgezogen werden, sondern wo sie vielmehr in einigen, dem gesellschaftlichen Vereine wohlthätigen Gefühlen fortleben, mit wenig Außendingen in Berührung kommen, die Ruhe und Muße zu ihrer Veredlung gewinnen, und ihre Entschließungen von dem kälteren Willen des Mannes abhängig machen sollen. Das Weib ist darum nicht der Vervollkommnung und Tugend weniger fähig, als der Mann. Je reizbarer es gegen äußere Eindrücke ist, desto stärker wirken auf dasselbe auch diejenigen, welche der Vernunft wohlgefallen; und zu ihrem Schutze hat die Natur selber sie mit den lebhaftesten Trieben begabt, welche der Mann nur in leiseren Abstufungen empfindet, ich meine die holde Scham und die Sittigkeit. Sie sind die Wächterinnen des jungfräulichen Gemaches, und die Fesseln, welche den rohesten Mann binden. Sie unseren Jungfrauen zu bewahren, heißt sie schön und gut erhalten. Je feiner und lebendiger das Weib empfindet, je reger sein Gefühl ist, desto lebhafter muß auch die Empfindung seyn, welche die Vorstellung des Guten oder Bösen in ihr wirket. Daher kommt es, daß alle Laster am Weibe mehr Abscheu erregen, als am Manne; daß

aber edle, tugendhafte Weiber auch hienieden schon den Engeln zugezählt werden. Daher kommt es, daß, weil alle Triebe von dem Weibe stärker empfunden werden, bei der weiblichen Tugend stets vor allen Dingen die Besiegung des Geschlechtstriebes gemeint wird; dagegen, wenn von der männlichen Tugend die Rede ist, weniger hieran, als an die Erfüllung der weltbürgerlichen Pflichten des Mannes, an Bravheit, d. h. Hintansetzung des Lebens für die Erringung einer guten Absicht, gedacht wird; obgleich die Tugend an sich nur eine einzige und immer dieselbe ist und seyn kann. »Der Character des männlichen Betragens,« sagt Schuderof, »soll Würde, der des weiblichen Anmuth ausdrücken; der Mann soll stets streben, achtungswürdig zu erscheinen, das Weib liebenswürdig.«

Capitel IX.

Das Vernunftähnliche. (Analogon rationis.)

Unſer Leib iſt ſonach für uns keine Beſchränkung unſerer Freiheit, unſerer Vervollkommnung, ſondern er iſt die Bedingung und das Mittel der Ausbildung und Erwerbung derſelben. Man darf ſich die Seele nicht vorſtellen als ein Weſen, dem, ſeiner vernünftigen Natur nach, die Freiheit von Hauſe aus eigenthümlich iſt, und welche ſolche unumſchränkt beſitzen würde, wenn ſie nicht durch den Leib an die Sinnlichkeit gefeſſelt wäre. Vielmehr muß man erkennen, daß die Seele, als vernünftiges Weſen, zwar zur Freiheit berufen iſt, daß aber, um frei zu ſeyn, ſie ſich ſelbſt die Kraft der Freiheit erwerben müſſe, und daß ihr dies nur in dem Zuſtande der Vereinigung mit einem Leibe möglich iſt. Den Beruf zur Freiheit hat freilich jedes mit Vernunft begabte Weſen (Cap. III. S. 106). Daß es aber überhaupt außer mir noch vernunftbegabte Weſen gebe, das vermag ich, mit Ausnahme der Gottheit, a priori nicht zu erkennen; ſondern nur die Erfahrung kann mich davon überzeugen. Denn da alle meine Erkenntniß vom Bewußtſeyn des Ich ausgeht, dem nur das Nichtich, als Inbegriff aller Du, entgegengeſetzt iſt, ſo läßt ſich hieraus nicht folgern, wie die in dem Nichtich enthaltenen einzelnen Du beſchaffen ſeyn müſſen, in wie weit ſolche mit Vernunft begabt ſind oder nicht. Nur dadurch, daß wir auf die Handlungsweiſe der Dinge außer uns Acht geben und

beobachten, ob solche nach Maximen handeln oder nicht, werden wir in den Stand gesetzt, zu beurtheilen, ob in dem handelnden Wesen Vernunft existire oder nicht. Denn das Vorhandenseyn der Maximen setzt die Vernunft voraus. Wenn man nämlich unter Maxime dasjenige Product der practischen Vernunft versteht, von dessen Wahrheit sie sich überzeugt hält und dessen Ausführung sie mithin beständig will; so springt es in die Augen, daß ohne Vernunft es unmöglich ist, etwas oder besser ein und dasselbe darum immer zu wollen, weil es als practisches Gesetz erkannt worden ist. Denn so wie der Wille, welcher in der Maxime angewendet wird, selbst nichts anderes ist, als die Vernunft; so würde auch die Erkenntniß des Gesetzes, welches die Maxime befolgt wissen will, ohne Vernunft nicht erfolgen können. Die Allgemeingültigkeit eines Gesetzes für mich, ohne welche es kein Gesetz ist, kann ja nur dadurch eingesehen werden, daß die Vorschrift des Gesetzes mit denjenigen Wahrheiten übereinstimmend gefunden wird, welche aus der Erkenntniß meiner selbst, meines Wesens und meiner Obliegenheiten hervorgehen.

Umgekehrt aber ist auch da wo die Handlungsweise eines Wesens gar keine Maximen bewährt, keine Freiheit des Willens anzunehmen, weil sich keine Spuren der Vernunft äußern, welche, wie wir schon früher gesehen haben (Cap. III. S. 101), unwiderstehlich durch Vergleichungen auf Sätze kommt, aus denen sie sich Gesetze und Maximen formt. Wo uns die Erfahrung mithin gar keine Maximen gewahr werden läßt, da haben wir auch keinen Grund, die Existenz und die Wirksamkeit der Vernunft vorauszusetzen. Wenn wir nun um uns schauen unter den Erscheinungen, welche sich uns darstellen, so finden wir einzig und allein unter allen uns bekannten Dingen die Menschen, welche wir nach Maximen handeln sehen. Daß dies von den Menschen überhaupt gelte, darüber wird [illegible] wohl der Beweis

erlaſſen bleiben. Schwieriger aber iſt der Beweis des umgekehrten Satzes: daß außer den Menſchen von allen übrigen Dingen, womit die Erfahrung uns bekannt macht, kein einziges nach Maximen handle. In Abſicht aller Gattungen des Mineral- und Pflanzenreiches wird mir dies zwar ebenfalls unbedingt zugegeben werden: denn da ihnen die Spontaneität abgeht und ſie überhaupt nicht handeln können, ſo vermögen ſie auch nicht nach Maximen zu verfahren. Aber auch in Anſehung der Individuen des Thierreichs? — Zugegeben muß hiebei allerdings werden, daß wenn die Thiere auch nicht nach richtigen Maximen handelten, ihnen darum noch nicht die Vernunft abgeſprochen werden könnte; denn auch die Menſchen handeln oft nach ſehr unvernünftigen Maximen. Aber darauf kommt es nicht an. Auch die Unvernunft, zu welcher die vage Vernunft leicht führen kann (Cap. III. S. 98), vermag Maximen zu ſchaffen; nur die Vernunftloſigkeit macht dazu ganz unfähig. Alſo nicht daß die etwanigen Maximen der Thiere die Unterſuchung der ſtrengen conſequenten Vernunft nicht aushalten, berechtiget uns, ihnen die Vernunft abzuſprechen. Um ſie vernunftlos zu nennen, müſſen wir gewiß ſeyn, daß wir niemals beobachtet haben, daß Thiere nach Maximen gehandelt hätten.

Gleichwohl läßt ſich behaupten und mit der Erfahrung belegen, daß alle Claſſen von Thieren in ihrer Handlungsweiſe ſich mehr gleich bleiben, als ſelbſt das Menſchengeſchlecht. Welche Regelmäßigkeit können wir an den Thieren nicht bei der Befriedigung aller ihrer einzelnen Bedürfniſſe wahrnehmen? Dieſelbe Nahrung ſuchen ſie ſtets, und ſogar der nagendſte Hunger vermag ſie nicht, andere Nahrung zu berühren, welche ihnen zuwider iſt. In der beſten Zeit zur Ernährung ihrer Jungen ſorgen ſie für die Fortpflanzung ihres Geſchlechtes. Mit welcher Liebe und ſehr oft mit welcher bewundernswürdigen Verſchlagenheit ſind

ſie nicht auf die Ernährung ihrer Brut bedacht? Wie vortheilhaft bedienen ſie ſich nicht ihrer natürlichen Waffen zum Schutze gegen ihre Feinde? Welch eine Überlegung und welche Klugheit legen die Biber und die africaniſchen Ameiſen nicht in ihren künſtlichen Bauten an den Tag? Welche Ordnung und Geſetzmäßigkeit herrſcht nicht in der Republik der Bienen? Und welche erſtaunenswürdige Züge der Treue, der Dankbarkeit, des Edelmuthes und der größten Bedachtſamkeit ſind nicht insbeſondere von einzelnen Thiergattungen, dem Pferde, dem Elephanten, dem Löwen und dem Hunde geſammelt worden? Erkennt nicht der Hund ſeinen Herrn wieder? Kann er nicht dreſſirt werden? Folgt daraus nicht, daß er Gedächtniß beſitze und Begriffe von dem habe, deſſen er ſich erinnert? Kann man ihm alſo Verſtand und Urtheilskraft wohl abſprechen und folgt hieraus, nach dem obigen (Cap. II. S. 57.), nicht von ſelbſt, daß er auch Vernunft beſitze?

Daß die bloße Gewohnheit und Ordnung in der Lebensart an ſich kein Beweis der Wirkſamkeit der Vernunft ſey, ergibt ſich ſchon daraus, daß diejenigen Thiere, welche auf der Stufe der Organiſation am weiteſten zurück ſind und die geringſten geiſtigen Anlagen verrathen, gerade am allerſtrengſten die Geſetze der Natur befolgen, welche ſie, kraft ihrer Organiſation, zu einer genau vorgeſchriebenen Lebensart treibt, dagegen Thiergattungen von edlerer Art ſich auch ſchon mehrere Willkühr erlauben.

Daß aber die Thiere, vermöge ihres dem menſchlichen Körper mehr oder minder ähnlichen Leibes, empfinden, daß ſie in größeren oder minderen Abweichungen durch ihre, den menſchlichen ähnlichen, Sinnesorgane auf ähnliche Art Wahrnehmungen machen, daß ſie hievon Vorſtellungen in ihrer Seele aufnehmen, und daß dieſe Vorſtellungen reproducirt werden können; alles dies folgt aus den oben angeführten Thatſachen ſo unwiderleglich, daß es noch

niemals Jemandem eingefallen ist, daran zu zweifeln. Hierzu wird jedoch weder Verstand noch Urtheilskraft erfordert, sondern nur sinnliches Vorstellungsvermögen und Phantasie. Die Seele empfindet vermittelst des Sinnes die Eindrücke, welche die Sinnenwerkzeuge erhalten und macht sich Vorstellungen davon, welche von der Phantasie erneuert werden können. Das Vermögen jedoch, von den einzelnen Vorstellungen die gemeinsamen Merkmale zu abstrahiren und daraus Begriffe zu bilden, davon finden wir bei den Thieren keine Spur; noch viel weniger Spuren von Urbegriffen. Es ist immer die einzelne Vorstellung, vermöge deren ein gewisser Eindruck auf sie gemacht worden ist, welche sie festhalten und welche bei ihrer Erneuerung dieselbe Empfindung bei ihnen erregt, welche aber mit anderen nicht verglichen und weder unterschieden noch zusammengefaßt wird. Die einzelne Vorstellung gelangt bei den Thieren auf demselben Wege in die Seele, wie bei dem verständigen Menschen; aber es wird das Object der Vorstellung nicht als ein für sich bestehendes, sich gleich bleibendes und durch seine wesentlichen Merkmale von allen anderen Dingen, auch von dem vorstellenden Wesen selbst, unterschiedenes Ganze gedacht. Die Vorstellung bleibt immer Anschauung, aber wird kein Begriff. Darum vermag kein Thier gleiche Wirkungen noch so verschiedener Ursachen zu unterscheiden; darum fürchtet es den Stock in der Hand seines Wohlthäters, wie in der Hand seines Verfolgers; darum, weil seine Vorstellungen immer individuell bleiben und sich nicht zu Begriffen bilden, muß auch die Erkenntniß der Thiere immer eine und dieselbe bleiben, es ist keine Vermehrung und kein Wachsthum derselben möglich. Das Hundegeschlecht zu Schellings Zeiten ist nichts gescheuter, als es zu Adams Zeiten gewesen ist. Lernen können sie wohl etwas, aber nicht begreifen oder verstehen. Eben weil das Thier nur individuelle Vor-

ſtellungen auffaßt, kann es auch von ſich ſelber keinen Begriff haben und ſein Ich nicht von ſeinem Nichtich unterſcheiden; daher bellt der Hund, welcher ſein Bild im Waſſer ſieht, eben ſo, als wenn er einen andern Hund erblickt hätte, ſo wie das kleine Kind, deſſen Bewußtſeyn noch ſchläft, nach ſeinem Bilde im Spiegel greift. Aus eben dieſer Urſache vermögen die Thiere nicht zu reden. Nicht an dem Mangel von Sprachorganen liegt es, wie wir daraus ſehen, daß mehrere Thiergattungen ſogar Worte der menſchlichen Rede nachſprechen lernen. Immer aber bleibt es bei den ihnen vorgeſagten Worten. Meiſtentheils ſprechen ſie ſolche in Folge des Wiederkehrens derjenigen Empfindungen, unter denen ſie ſolche gelernt haben; oder wenn ſie die auswendig gelernten Worte auch willkührlich ausſprechen, ſo iſt es doch klar, daß es alsdann ohne alle Begriffsverbindung geſchieht. Hätten ſie Begriffe, ſo würden ſie ſich eine Sprache bilden, ſey es welche es wolle, wie aus dem folgenden Capitel noch deutlicher werden wird. Bei keiner Thiergattung aber hören wir natürliche articulirte Töne, ſondern lediglich inarticulirte Laute, welche immer dieſelben unwillkührlichen Äußerungen gegenwärtiger Empfindungen ſind. Sie geben Töne von ſich, wie auch die Menſchen unwillkührlich bei großer Freude oder Schmerz aufſchreien; eine Äußerung, welche von gleichem Verhältniſſe zur menſchlichen Freiheit iſt, als das Blinzen des Augens bei der plötzlichen Annäherung eines Gegenſtandes.

Dieſes Unvermögen der Sprache, welches nicht die Folge der phyſiſchen Unzulänglichkeit der Organe, ſondern des geiſtigen Mangels desjenigen Objectes iſt, welches durch die Sprache ins äußere Leben gebracht wird, nämlich der allgemeinen Vorſtellung, welche durch jeden Ausdruck der Rede bezeichnet wird, iſt der allergrößte Be-

weis, daß die Thiere keine Begriffe haben, mithin weder Verstand, noch Urtheilskraft, noch Vernunft.

Aber etwas, diesem Vermögen Ähnliches, wirkt auch bei den Thieren, wie gar nicht geleugnet werden kann. Durch jede sinnliche Empfindung, sowohl bei den Menschen als bei den Thieren, wird eine Vorstellung in der Seele erregt und die Seele dadurch auf eine eigenthümliche Art afficirt. Jeder Affect der Seele erregt nicht nur ein ihr eigenthümliches Gefühl ihres dadurch hervorgebrachten Zustandes, sondern wirkt eben dadurch auch wiederum, seiner Beschaffenheit gemäß, auf den mit der Seele verbundenen Leib zurück und bringt in diesem Erscheinungen hervor, welche dieser Einwirkung entsprechen. Es ist aus dieser Ursache ganz natürlich, daß bei der Hervorbringung gleicher Empfindungen auch gleiche Phänomene hervorgebracht werden, in welchen sich die Wirkung der Seelenempfindung auf den Körper ausdrückt. Nicht bloß gleiche, sondern auch schon ähnliche Empfindungen werden diese Folge haben. Ähnlich sind sich diejenigen Dinge, welche die meisten Merkmale mit einander gemein haben und nur dem kleineren Theile nach von einander verschieden sind. Wenn bloß von vorübergehenden sinnlichen Empfindungen die Rede ist, deren einzelne Merkmale zu untersuchen, zu vergleichen oder zu unterscheiden weder ein Vermögen in der Seele vorhanden ist, noch auch die Zeit dazu gelassen wird, indem die sinnliche Vorstellung von einem Objecte, als Empfindung der Einwirkung dieses Objectes, nicht länger dauern kann, als das vorgestellte Object auf den Wahrnehmenden wirkt; so kann es nicht fehlen, daß bloß ähnliche Objecte für ganz gleiche gelten, indem sie ähnliche Empfindungen erregen, deren Unterscheidungen aufzusuchen und wahrzunehmen aus den so eben angegebenen Gründen nicht gestattet ist. Gleich oder ähnlich ist daher für das sinnliche Vorstellungsvermögen synonym. Die Phantasie

reproducirt bei ähnlichen Eindrücken das Gefühl früher gehabter ähnlicher Vorstellungen, welche in der neuen Vorstellung verschmelzen. Bei jedem neuen gleichen oder auch nur ähnlichen Eindrucke muß also dieselbe Wirkung auf das Vorstellungsvermögen wieder hervorgebracht werden, welche früher bei dem ersten Eindrucke dieser Art hervorgebracht war. Daher fürchtet der geschlagene Hund nicht nur den aufgehobenen Stock, sondern schreit bei einer nahen Schwingung desselben, ohne noch berührt zu seyn, als wenn er dessen Wirkungen eben empfände. Ein noch nie geschlagener Hund hingegen fürchtet den Stock nicht eher, als bis er ihn geschmeckt hat. Da das Conträre von dem Contradictorischen nur dadurch unterschieden wird, daß es außer der Verneinung noch andere Merkmale enthält, mithin bei der Nichtbeachtung dieser lezteren etwas leicht für ein Gegentheil gehalten werden kann, ohne es zu seyn, so wird, dieses vorausgesetzt, alsdann auch behauptet werden, daß von zwei bloß conträren Dingen das eine wahr seyn müsse und das andere nicht, gleichsam als wenn sie einander contradictorisch entgegenständen.

Eben so geht es mit gleichzeitigen Eindrücken von ganz verschiedenen Ursachen. Da kein Vermögen da ist, zu unterscheiden, welcher Antheil der von der Seele wahrgenommenen Gesammtempfindung dieser, und welcher jener Ursache zuzuschreiben ist, so wird die Gesammtempfindung alle dem zugeschrieben, was bei derselben coexistent war. Was gleichzeitig ist, das ist eins für das sinnliche Vorstellungsvermögen. In dieser natürlichen Beschaffenheit desselben beruht vorzüglich die Möglichkeit, die Thiere zu dressiren. Es kommt nur darauf an, mit gewissen Gegenständen, die ihrer Natur nach einen angenehmen Eindruck auf das Thier machen würden, einen so widerlichen und garstigen Eindruck durch eine zugleich wirkende andere Ursache zu verbinden, daß die Gesammtempfindung wegen des Über-

gewichtes des Unangenehmen überhaupt häßlich und schmerzhaft wird; so wird eben dadurch auch die Wirkung jener ursprünglich angenehmen Einwirkung als unangenehm dargestellt und also von der Phantasie reproducirt, wenn der Eindruck durch eine äußere Veranlassung reproducirt wird. Es ist jedoch hiebei ein Naturgesetz nicht außer Acht zu lassen, nach welchem sich die Stärke der Empfindungen welche durch den Sinn oder durch die Phantasie geliefert werden, richtet, und welches uns die empirische Psychologie kennen lehrt.

Es wird nämlich die Seele am stärksten durch den Sinn, schwächer durch die Phantasie, am schwächsten durch den Verstand afficirt. Eben so wirken deutliche Vorstellungen an sich stärker als klare, und diese wieder stärker als dunkle. Diese letztere Regel bestimmt die intensive Stärke, dagegen die extensive Kraft durch die Anzahl der in der Vorstellung enthaltenen Merkmale bestimmt wird. Denn weil jedes in der Vorstellung enthaltene, mithin empfundene oder gedachte Merkmal doch etwas wirken muß, so folgt, daß eine Vorstellung, welche aus mehreren Merkmalen zusammengesetzt ist, stärker wirken muß, als eine andere, welche nur wenige Merkmale enthält. Da die intensive und extensive Kraft der Vorstellungen aus von einander unabhängigen Ursachen entspringt, so kann es sehr gut geschehen, daß dunkle Vorstellungen von vielen Merkmalen stärker afficiren, als klare mit wenig Merkmalen. Wenn das Gedächtniß und die Überlegung nicht zu Hülfe genommen werden, so ist die Stärke der Empfindung der Seele der einzige Barometer, an welchem sie ersieht, ob die gegenwärtig von ihr empfundene Wirkung durch den Sinn, durch die Phantasie oder durch den Verstand in ihr hervorgebracht worden ist. Ohne Zuhülfenehmung der Vernunft und der Urtheilskraft begegnet es uns daher sehr oft, daß wir Phantasiespiele theils für Empfindungen, theils

für Einsichten des Verstandes halten, jenes, wenn dieselben zu einem so hohen Grade der Deutlichkeit erwachsen, daß die Stärke ihrer Empfindung der gewöhnlichen Stärke sinnlicher Vorstellungen gleich kommt; dieses, wenn die Vorstellungen der Phantasie wegen ihrer Dunkelheit so schwach werden, wie gewöhnlich nur die Vorstellungen des Verstandes einwirken. Das letztere geschieht am allergewöhnlichsten alsdann, wenn, wegen der Verwandtschaft der von der Phantasie reproducirten Vorstellungen mit abstracten Gegenständen, sie denselben kein durch die Sinnlichkeit ihr geliefertes Bild unterzulegen vermag und sich daher nur mit dunklen Schattenrissen begnügen muß. Diese Täuschung begegnet Niemandem öfter, als Philosophen mit einem lebhaften Character und einer regen Phantasie, wie man vor allen anderen beim Plato zu bemerken Gelegenheit hat. Um jedoch auf die Thiere zurück zu kommen, ist es hiernach leicht zu erklären, daß in der Regel die gegenwärtigen Eindrücke durch den Sinn stärker auf sie einwirken werden, als die Vorstellungen der Phantasie. Sollen diese letzteren jene unterdrücken, so muß bei der Dressur entweder durch die Stärke des ersten Eindruckes, oder durch die öftere Wiederholung, oder auch durch die Verbindung mit noch anderen Erinnerungen, welche ebenfalls leicht wieder erweckt werden können, die Macht des Einflusses der Phantasie bedeutend vermehrt werden.

So wie es sich mit den gleichzeitigen Eindrücken verhält, so geht es mit den unmittelbar rasch auf einander folgenden, welche solchergestalt, zumal wenn sie außerdem noch irgend eine Verwandtschaft mit einander haben, zusammenschmelzen, daß sie als eine einzige Empfindung entweder einer jeden der successiv wirkenden Ursachen oder einer derselben ausschließlich ganz und gar zugeschrieben werden. Was unmittelbar auf einander

folgt, wird als gleichzeitig, ja sogar als eins und dasselbe empfunden.

Die Macht der Gewohnheit endlich muß aus demselben Grunde bei den Thieren in ganz vorzüglichem Grade groß seyn. Was gewöhnlich so ist, wird immer so seyn. Denn da durch öftere Wiederholung der Eindruck einer Empfindung verstärkt wird, so muß, wenn eine gewisse Ursache fortgesetzt, dieselbe Wirkung auf den Sinn hervorgebracht hat, der Phantasie es sehr geläufig werden, schon mit dem ersten Eintritte eben dieser Empfindung die bisher erlebten weiteren Folgen derselben zu reproduciren. Die Wahrnehmung ganz neuer Gegenstände setzt das Thier, wie den Menschen, in Erstaunen, und läßt es unschlüssig, welche Äußerung es davon erwarten soll, in sofern ihm nämlich nicht eine Ähnlichkeit mit einer früheren Vorstellung bei der weiteren Beobachtung herbeigeführt wird.

Wo die Erfahrung die einzige Quelle der Erkenntniß ist, da kann die Seele nur das als existent erkennen, was sie erfahren hat. Was sie mithin nicht erfahren hat, das hält sie für nichtexistent, weil sie den Zusammenhang zwischen Ursache und Wirkung nicht einzusehen vermag.

Auf diese Weise combiniren sich in den Seelen der Thiere, ohne Verstand und Urtheilskraft, verschiedene Vorstellungen, und formiren, der vorstellenden Seele selber unbewußt und unwillkührlich, Zusammenstellungen, welche man für Folgerungen einer mangelhaften und zwar unvernünftigen Überlegung ansehen könnte, welche aber doch immer die Vernunftlosigkeit ausschließen würden. Daß aber nicht die Urtheilskraft, welche ja mit der Vernunft ein und dasselbe Vermögen ist, hierbei thätig sey und jene aufgestellten Urtheile fälle, folgt schon daraus, daß alle jene scheinbaren Urtheile nur zusam-

menfügend, verbindend, vereinigend ſind, aber niemals unterſcheidend, trennend. Nullum judicium intuitivum negat, war ſchon ein von Steinbart auch wiederholtes Geſetz der Pſychologie, welchem jedoch eine Verwechſelung der Thätigkeit der Urtheilskraft und der Phantaſie zum Grunde liegt. Die Urtheilskraft kann aber, als Witz ſowohl, denn als Scharfſinn, niemals thätig ſeyn, ohne daß der eine dem anderen zu Hülfe komme. Die Urtheilskraft kann nur durch Unterſcheidung vergleichen und nur durch Vergleichung unterſcheiden (Cap. II. S. 66). Dieſe ſcheinbaren Urtheile, nach welchen die Vorſtellungen der Thiere ſich verbinden, ſind mithin nichts anderes, als die Naturgeſetze der Thätigkeit des ſinnlichen Erkenntnißvermögens.

Nach eben dieſen Geſetzen operirt auch das ſinnliche Erkenntnißvermögen im Menſchen, wie aus deſſen Zergliederung von ſelber folgt. Da aber der Menſch außerdem noch Urtheilskraft beſitzt, ſo abſtrahirt er ſich dieſe Naturgeſetze und wird ſolche um ſo ſchneller gewahr, als die ſinnliche Erkenntniß bei allen Menſchen überhaupt die zahlreichſte und bei vielen die ausſchließliche iſt. Jene Naturgeſetze der ſinnlichen Erkenntniß treffen wir daher bei allen Menſchen als Urtheile an, welche ſie ſo tief in dem Weſen ihrer eigenen Natur eingegraben und damit übereinſtimmend finden und anerkennen, daß ſie ſich nur ſelten die Mühe geben, die Richtigkeit dieſer Urtheile erſt zu prüfen. Vielmehr werden ſolche faſt durchgängig als wahre Sätze angenommen und man ſchließt aus dieſen Oberſätzen:

daß ähnliche Dinge einander gleich ſind;

daß von entgegengeſetzten, obgleich nicht widerſprechenden Dingen, nur das eine ſeyn könne;

daß, was zugleich iſt, zuſammengehöre;

daß, was unmittelbar auf einander folgt, aus einander folge, oder eins und daſſelbe ſey;

daß dasjenige, was gewöhnlich iſt, immer ſo ſeyn werde;

daß, was noch nicht erfahren iſt, auch gar nicht ſey;

ungeſcheut weiter darauf los. Dieſes Verfahren unter den Menſchen iſt häufiger, als man gern geſtehen möchte, und muß, nach der Natur der Sache, ſo häufig ſeyn, wenn die leuchtende Vernunft mit ihrer Fackel nicht die Nebel der Sinnlichkeit aufklärt. Man hat dieſem Verfahren eben darum, weil es ſo gewöhnlich iſt, einen beſonderen Namen gegeben, das Vernunftähnliche (analogon rationis). Es leuchtet indeſſen ein, daß daſſelbe nichts anderes iſt, als die Vernunft ſelber, in ſo fern ſie aus Sätzen Schlüſſe zieht, welche ſie fälſchlich für richtige Urtheile annimmt, da es doch nur Folgen der Naturgeſetze des ſinnlichen Erkenntnißvermögens ſind. Hieraus ergibt ſich denn auch, daß den Thieren nicht einmal dieſes analogon rationis zugeſchrieben werden kann, weil ſie überhaupt weder Urtheile zu faſſen, noch Schlüſſe zu machen vermögen. Sonach iſt es auch unmöglich, daß ſie ein Begehrungsvermögen haben, welches ja ebenfalls als die auf die Empfindungen der Sinnlichkeit angewandte Vernunft erkannt worden iſt (Cap. VIII. S. 180.). Wenn wir den Thieren Leidenſchaften, Neigungen und Begierden zuſchreiben, ſo iſt dies bloß bildlich geſprochen, in ſo fern nämlich die Sinnlichkeit im Menſchen bei den Leidenſchaften, Neigungen und Begierden auf gleiche Weiſe und nach den nämlichen Geſetzen wirkt, ohne auf die dabei ſtatt findende Mitwirkung der Vernunft zu ſehen. Wir müſſen uns der für unſere eigenen Handlungen geformten Ausdrücke bedienen, weil wir für die Vorſtellungsart der Thiere keine beſonderen Sprachbezeichnungen haben.

Nichts deſto weniger ſehen wir doch täglich, daß die Thiere begehren, daß ſie Wohlgefallen haben an gewiſſen Dingen und andere verabſcheuen. Ja wir können die Erfahrung machen, daß ſie in ihrem Verlangen, nach Maßgabe der Motive, wechſeln, welche für ſie beſtimmend ſind, und daß es ihnen zuweilen ſo viele Mühe machen mag, gewiſſe Wünſche zu unterdrücken, als jenem edlen Römer, welcher die gefangene Gattin ſeines Gegners zurückſchickte, ſo ſehr er für ſie entbrannt war. Ich erinnere mich ſehr deutlich vor vielen Jahren dieſe Bemerkung bei einer nicht ganz artigen Handlung gemacht zu haben. Ich ſah eine Truppe von Hunden, die zu allerlei Künſten abgerichtet war. Um mich zu überzeugen, wie weit die Dreſſur gehe, warf ich unbemerkt ein kleines Stückchen Wurſt unter ſie. Einige kehrten ſich daran gar nicht, ſondern ſetzten ruhig ihren Tanz fort. Andere hatten kaum den Geruch geſpürt, als ſie auch auf die Wurſt losliefen. Ihr Herr, der es inzwiſchen gewahr wurde, zeigte ihnen, ohne weiter etwas zu ſagen, ſeine Peitſche, welche ſo allmächtig wirkte, daß ſie augenblicklich ihren Tanz fortſetzten. Kamen ſie aber der Wurſt wieder nahe, ſo war es merkwürdig, den in ihnen vorgehenden Kampf zu beobachten, wie ſie bald nach der Wurſt, bald nach der Peitſche ſahen, ſich der erſteren zu nähern ſuchten und von der letztern zurückgeſchreckt wurden, bis endlich doch einer unbemerkt den Braten erwiſchte. Iſt hier nicht ein offenbarer Streit von Entſchließungen ſichtbar und eine große wechſelnde Thätigkeit des Begehrungsvermögens?

Keinesweges. Ohne Vernunft gibt es weder einen Willen, noch ein Begehrungsvermögen! Aber die Natur hat das Thier dadurch entſchädiget, daß es ihm den Inſtinct gegeben hat. So wie wir nämlich ſelbſt bei den Menſchen Triebe finden, welche bloß zu Folge der

körperlichen Organisation, vermöge der Verbindung zwischen Seele und Leib, die erstere bestimmen, etwas zu begehren oder zu verabscheuen; so wirkt auch bei den Thieren der Leib auf die Seele, vermöge der Triebe. Je mehr die Vernunft herrschend wird, je mehr die Seele durch den Einfluß und die Kraft derselben in sich selbst zurückkehrt; desto mehr macht sie sich von dem Einflusse des Leibes frei, desto mehr nimmt die Macht ab, mit welcher die Organisation des Leibes einwirkt, und desto geringer muß die Zahl und die Gewalt der Triebe seyn. Diese müssen aber in eben dem Grade zunehmen, als der Seele die Vernunft mangelt, als sie unvermögend ist, sich in eigener Kraft und Freiheit zu bestimmen, und je mehr sie also der ganzen Einwirkung der Empfindungen des Leibes bloß gegeben ist. Sowohl die Zahl als die Gewalt der Triebe muß mithin, bei einem vernunftlosen Wesen, nicht nur sehr bedeutend seyn, sondern es muß auch die Organisation des Leibes, die daraus resultirende Art der Empfindung und die durch diese erzeugten Vorstellungen, einzig und allein die Quelle seyn, welche die Seele treibt, nach denjenigen Dingen zu streben, welche der körperlichen Empfindung entsprechen, oder diejenigen Dinge zu vermeiden, welche dieser zuwider sind. Diese Bestimmung der Seele durch den Einfluß des Körpers, durch die Gesammtheit aller Triebe, nach den kurz vorher von uns durchgegangenen Naturgesetzen des sinnlichen Erkenntnißvermögens, nennen wir den Instinct. Hier ist kein Wille, keine Freiheit, keine Wahl. Unwillkührlich wird das Verlangen dahin gezogen, oder die Verabscheuung darauf gerichtet, worauf durch die Organisation des Geschöpfes sie gewendet wird. Unwillkührlich verlangten, in Kraft des lockenden Geruches, jene vierbeinigen Tänzer, wovon ich so eben erzählte, in dem einen Momente die Wurst und bebten in

dem andern davor zurück, als durch den Anblick der Peitsche die Vorstellung des Schmerzes wieder erweckt wurde. Bei ihren schon besser abgerichteten Cameraden war diese letztere so herrschend, daß der angenehme Geruch der Wurst sie nicht besiegen konnte, weshalb sie auch kein Verlangen darnach hatten. Aus diesem Grunde vermag nicht einmal die Vorstellung der nützlichen oder schädlichen Folgen, welche Begriffe vom Nützlichen oder Schädlichen voraussetzen würde, das Thier zu bestimmen. Nicht nur daß das grasende Vieh die giftigen und schädlichen Kräuter, welche es durch ihren Geruch nicht zurückschrecken, begierig, wie die heilsamen, hinterschluckt; es wird dies auch dann fortgesetzt wiederholen wenn es schon die Schmerzen empfunden hat, welche eben jene Kräuter erregten, weil es nicht im Stande ist, zu beurtheilen, daß die Schmerzen eine Wirkung der genossenen Nahrung sind. Damit aber die Thiere durch diese ermangelnden Seelenkräfte nicht allzu sehr leiden und nicht allzu oft den Gefahren der Schädlichkeit oder der Tödtlichkeit ausgesetzt seyn möchten, hat die weise Natur ihre Sinneswerkzeuge so eingerichtet, daß sie dadurch, in Ansehung der allermeisten und besonders der sie gewöhnlich umgebenden Dinge, vollständig über die Zuträglichkeit oder Schädlichkeit derselben unterrichtet werden und sie ihr Instinct sicherer leitet, als der unerfahrne Verstand und die unausgebildete Vernunft den Menschen regiert. Eine sehr gütige Einrichtung der Natur, weil ohnedies selbst das menschliche Geschlecht auf die Vermehrung seiner Kenntnisse und auf die Befestigung seines Willens weit weniger bedacht gewesen seyn würde, als es, bei der statt findenden Einrichtung, zur Vermeidung seines Unterganges und zur Verhütung aller Nachtheile der Unerfahrenheit, der Unaufgeklärtheit und der Unvernunft geschehen mußte. Doch ist die Macht des Instinctes bei

dem Menschen sichtbar geringer, als bei den Thieren, und es ist nicht zu verkennen, daß jener in eben dem Verhältnisse abnimmt, als die Kraft der Vernunft zunimmt. Mit der größeren Ausbildung des Menschengeschlechtes, mit dem Wachsthume seiner moralischen Freiheit muß sich dasselbe immer weiter von dem Einflusse der Wirkungen der Naturgesetze entfernen, immer selbstständiger werden; dagegen die Menschheit in ihrer Kindheit in innigerem Zusammenhange mit der ganzen Natur und mit größerer Empfänglichkeit für die Einwirkung ihrer Kräfte begabt seyn mußte. Die geschichtlichen Belege dafür in Schubarth nachzulesen, ist von hohem Interesse. Beide, die Vernunft und der Instinct, ergänzen einander, beide beabzwecken dieselbe Wirkung, die Erhaltung und das Wohl des Individui sowohl als der Gattung; aber der Instinct in der Abhängigkeit von nothwendigen Naturgesetzen, die Vernunft mit Freiheit nach eigenen Maximen. Nur wo die Erkenntniß und die Wahl der Vernunft für das Bestehen und das Heil des Individui zu spät kommen könnte, oder wo die Wohlfahrt des Ganzen eng verbunden ist mit der allgemeinen Befolgung einer gewissen Handlungsweise, da hat auch bei dem vernünftigen Menschen die Natur noch die Organisation so eingerichtet, daß der Mensch durch Naturtriebe auf dasjenige geleitet wird, was die Natur will. Durch diese wird das Begehrungsvermögen unwillkührlich zwar getrieben, aber nicht unabänderlich. Der Vernunft bleibt noch immer das Geschäft, zu beurtheilen, in welchen Fällen der Mensch sich seinen Trieben nicht überlassen dürfe, und die Freiheit, durch die Bestimmung des Willens das Begehrungsvermögen zu beschränken. Hierdurch sowohl, als durch die Abgesondertheit der Gegenstände, worauf jeder Trieb gerichtet ist, unterscheiden sich die

Triebe im Menſchen von dem Inſtincte der Thiere, durch welchen dieſe allgemein zu ihrer Beſtimmung geleitet werden.

Wenn ſonach auch die Thiere ſo wenig, wie die Pflanzen und Steine, uns Veranlaſſung geben, die Spur von Vernunft bei ihnen gewahr zu werden, und wenn folglich ſie keine freien Weſen ſind, weil Freiheit nur aus der Vernunft erwächſt (Cap. III. S. 105.); ſo kann ihre Freiheit nicht beeinträchtiget werden, wenn wir Menſchen nach unſerem Gefallen über ſie ſchalten.

Dennoch könnte das Bedenken aufſtoßen, ob es erlaubt ſey, ſie zu tödten, und ihr Fleiſch zu genießen, weil ſie auf der Stufenleiter der moraliſchen Ausbildung ſchon ſo weit vorgerückt ſind, daß bis zur Entwickelung der Vernunftanlage nur noch wenige Schritte zu thun ſind (Cap. VII. S. 149.) und durch ihre Tödtung dieſe ihre Bahn zur Veredlung, wenn auch nicht zerſtört, doch unterbrochen wird? Wirklich mag es dieſe Idee ſeyn, welche den Pythagoras bewog, ſeinen Schülern das Fleiſch zu unterſagen. Allein er entzog denſelben die nahrhafteſte Nahrung ohne allen Grund. Denn da das Thier keine Freiheit und keinen Willen beſitzt, ſo kann es auch unmöglich durch ſeine eigene freie Kraft in ſeiner Vervollkommnung vorſchreiten, ſondern es muß durch eine äußere Kraft darin unwillkührlich weiter fortgeführt werden. Es kommt alſo nur darauf an, ob unſere Handlungen überhaupt und die Tödtung des Thieres inſonderheit vermögend ſind, demjenigen Weſen ein Hinderniß in den Weg zu legen und daſſelbe aufzuhalten, in welchem die Kraft wohnet, die Seele des Thieres nach und nach reif zu machen, der Vernunft theilhaftig zu werden. Wenn, wie wir bald ſehen werden, dieſes Weſen kein anderes als die Gottheit ſeyn kann, ſo folgt auch daraus von ſelbſt, daß die Handlungen der Men-

ſchen in ihren ewigen Plänen kein Jota verrücken können, und daß nicht nur der Weg der Vervollkommnung jedes Thieres, ſondern auch die Nothwendigkeit und der Augenblick der Tödtung deſſelben in Ewigkeit vorher beſtimmt iſt. Es leuchtet ein, daß auf dieſelbe Weiſe nicht auch die Tödtung eines freien Weſens gerechtfertigt werden kann, weil eben ſeine Freiheit mir verbietet, derſelben zuwider zu handeln und ſie zu ſtören.

Capitel X.

Sprache.

Wir Menschen sprechen, und erkennen dadurch ganz vorzüglich, daß wir vernünftige Wesen sind. Sprache ist der Inbegriff derjenigen körperlichen Äußerungen, durch welche ein denkendes Wesen seine Gedanken äußerlich erkennbar macht. Nach den verschiedenen Organen, womit dies geschieht, wird die Sprache in Unterabtheilungen eingetheilt.

Es gibt eine Augensprache, eine Fingersprache, eine Zeichensprache, eine Schriftsprache ꝛc. Die vorzüglichste unter allen durch ihren Reichthum, Biegsamkeit und Unterscheidungsfähigkeit, wodurch es möglich gemacht wird, alle einzelnen Begriffe und deren Zusammensetzung durch bestimmte verschiedene Ausdrücke zu bezeichnen, ist die menschliche Rede und deren plastische Begleiterin, die Buchstabenschrift. Daher wird auch vorzugsweise der Inbegriff derjenigen mündlichen Ausdrücke, wodurch ein und derselbe Redner seine sämmtlichen Begriffe bezeichnet, eine Sprache genannt.

Die Menschen aber können sprechen, weil 1) sie die Organe dazu besitzen, weil 2) sie den Trieb der Mittheilung haben, und 3) weil sie ihre Vorstellungen zu Begriffen zu verallgemeinern vermögen.

Das erstere ist an sich klar. In Ansehung des anderen ist zu bemerken, daß wenn der Geselligkeitstrieb nicht

die Menschen veranlaßte, sich einander zu nähern und durch gegenseitige Verständigung einander zur Hülfsleistung in Beförderung ihrer Absichten, um ihren Zustand zu verbessern, zu bewegen, nichts den Menschen auf den Gedanken bringen würde, die Vorstellungen seiner Seele äußerlich darzustellen. Es könnte zwar a priori auf die Nützlichkeit der Mittheilung mit anderen Vernunftwesen kommen; allein vermöge des Princips der Trägheit, welchem die Kräfte der menschlichen Seele eben so unterliegen, wie alle anderen Kräfte, so lange sie durch sich selbst sich noch nicht frei gemacht und in ihrer Freiheit das Vermögen zur Selbstthätigkeit erlangt hat, erfolgt die Ausbildung des Menschen von Hause aus nur a posteriori, durch die Einwirkungen, welche durch den Körper die Seele erreichen; und bevor der Mensch zu dem Grade von Einsicht gelangt, daß er den absoluten Werth der Mittheilung erkennt, mußte seine Seele schon manche Stufe ihrer successiven Ausbildung überstiegen haben und dazu entweder durch das Bedürfniß von außen oder durch diejenigen Triebe veranlaßt worden seyn, welche die allgütige Natur gerade in dieser Absicht in unsere körperliche Constitution verwebt hat.

Um endlich uns durch die Sprache mittheilen zu können, müssen wir aus unseren Vorstellungen Begriffe zu bilden im Stande seyn, welches sowohl von dem Mittheilenden gilt, als von demjenigen, dem mitgetheilt werden soll. Denn um durch äußerliche Zeichen eine Vorstellung meiner Seele bezeichnen, d. h. andeuten zu können, welche Vorstellung ich habe, ist es nothwendig, daß ich das Object der Vorstellung von allen anderen Objecten unterscheide. Außerdem würde es nicht möglich seyn, anzugeben, welche Vorstellung äußerlich bezeichnet werden soll. Das Unterscheiden des Objectes einer Vorstellung von allen anderen Objecten ist aber eben das Begreifen. Eben so nothwendig ist es, daß derjenige, welchem ich meine

Vorstellung mittheilen will, das Object derselben bestimmt unterscheide, weil sonst alle Zeichen für ihn von gleichem Werthe seyn und er durch kein einziges erfahren würde, was ihm mitgetheilt werden sollte, indem alle und jede Zeichen ihm alle und jede mögliche Vorstellungen, aber niemals eine von allen andern unterschiedene andeuten würden. Wofür es keine Begriffe gibt, dafür gibt es auch keine Worte. Ideen daher (Cap. II. S. 78.), wovon wir keine Begriffe zu construiren vermögen, können auch nicht mit Worten bestimmt und ihrem ganzen Sinne entsprechend ausgedrückt werden. Daher die häufige Klage der Dichter, daß die Sprache ihre Ideen nicht zu fassen vermöge. Aus eben dem Grunde ist die Sprache neuer großer Forscher in dem Gebiete der Wissenschaften meistentheils dunkel und unverständlich, weil ihre neue Entdeckungen anfangs nur geahnet und nur nach und nach vom Verstande so gesichtet werden, daß er entweder für die daraus entwickelten Begriffe die passenden Sprachausdrücke auffindet oder aber neue Worte dafür zu bilden erheischt. Daraus erwächst die mystische Schreibart, welche mehr ahnen läßt, als die gebrauchten Worte, ihrer nächsten Bedeutung nach, bezeichnen. Dadurch ist es aber auch gekommen, daß man sich ordentlich bemüht hat, eine Fertigkeit im mystischen Ausdrucke zu erlangen, weil er das beste Mittel ist, den Leuten weiß zu machen, es stecke hinter unserer Rede noch viel mehr Weisheit, als darin dem Wortsinne nach liegt. Da der vernünftige Mensch überall in menschlichen Handlungen Vernunft voraussetzt, so bemüht er sich, den verborgenen Sinn mystischer Ausdrücke zu enträthseln, und vergnügt sich selber daran, wenn es ihm gelingt. Auf diese Weise mag schon in so manchen unsinnigen Satz, bei welchem der Urheber nichts Gescheidtes gedacht hat, viel Sinn hineingetragen worden seyn.

Da durch das Begreifen die Objecte der Vorstellun-

gen von einander unterschieden werden, so folgt von selber, daß durch die Sprache, d. h. durch die äußere Bezeichnung des Begriffes, nicht die Wirkung des vorgestellten Objectes auf meine Seele, d. h. nicht die Thätigkeit meiner Seele bei der Vorstellung des Objectes, sondern vielmehr das vorgestellte Object selber, bezeichnet werden muß. Dieser Unterschied ist sehr wesentlich, indem nur dadurch es möglich wird, Anderen Mittheilungen zu machen. Denn nur durch die Bezeichnung des Objectes meiner Vorstellung ist es mir möglich, in Andern dieselbe Vorstellung, oder doch eine sehr ähnliche, zu erregen (Cap. II. S. 63). Die Vorstellung selber kann nicht mitgetheilt werden, weil sie nichts anderes ist, als eine Thätigkeit meines Ich, welche ich so wenig einem Du von mir überweisen kann, als mein thätiges Ich auch mein thätiges Du seyn kann. Nur durch Abstraction kann diese Thätigkeit selber wieder als Object einer Vorstellung begriffen und dieser Begriff Anderen bezeichnet werden.

Objecte daher, für welche es keine äußeren Zeichen gibt, welche ihnen entsprechen und vermöge ihrer Merkmale dieselben Begriffe erwecken, welche jene Objecte characterisiren, lassen keine Mittheilung ihrer in uns hervorgebrachten Vorstellungen zu. Man hilft sich unterdessen, so viel als möglich, durch die Bezeichnung der Ähnlichkeiten. Aus dieser Ursache gibt es für die abstracten Begriffe, so wie für die Begriffe der inneren Thätigkeit unseres eigenen Ich, meistentheils nur bildliche Ausdrücke, welche von den aus äußeren Wahrnehmungen geformten Begriffen entlehnt sind. Das Studium dieser Ähnlichkeit und mithin der Etymologie, muß nothwendigerweise eine ungemein reichhaltige Quelle wichtiger Entdeckungen über die wahre Bedeutung der Ausdrücke und über die eigentlichen Vorstellungen, von denen die Begriffe und ihre Bezeichnungen abstrahirt worden sind, enthalten. Es liegt in der

Wahl der Worte und in der Bezeichnung der Begriffe meistentheils ein tieferer Sinn, als man dabei wähnt. Die Untersuchung desselben führt sehr oft auf die wahre Natur der bezeichneten Gegenstände und auf den Zusammenhang mancher Dinge, oder lehrt doch, wie die ersten Erfinder der Worte, in ihrer Einfachheit und mit aller der Geisteskraft, welche bei neuen Entdeckungen thätig gemacht wird, sich die Dinge vorstellten, und ist sonach in historischer Hinsicht höchst merkwürdig.

Wenn aber auch die Objecte selbst durch die Ausdrücke der Sprachen bezeichnet werden, so versteht sie doch von selber, daß sie nur bezeichnet werden, wie sie der Seele des Sprechenden vorgestellt worden sind, und wie der Begriff davon gebildet worden ist, welcher mitgetheilt werden soll. Das Wahre oder Falsche in den Begriffen (Cap. II. S. 61.) wird nothwendigerweise in die Sprache übertragen. Diese Bemerkung ist von der größten Wichtigkeit in Rücksicht auf den Unterricht, welchen die Menschen von außen her bekommen. In Ansehung derjenigen Erweiterung unserer Erkenntniß nämlich, welche nicht durch selbstthätige Entwicklung neuer Begriffe (a priori), sondern von außen her durch die in uns erregten Vorstellungen bewirkt wird, findet ein großer Unterschied statt, ob diese Vorstellungen von den Objecten selber in mir erregt oder durch Andere, vermittelst Zeichen, hervorgebracht werden. Bei der Erfahrung sind wir gewiß, denjenigen Begriff von dem Erfahrungsgegenstande zu erhalten, welcher aus der Vorstellung sich bildete, die der Gegenstand erregt hat. Nur das Irrige meiner eigenen Wahrnehmungen kann hier eine Falschheit meines Begriffes nach sich ziehen. Bei denjenigen Begriffen, welche ich durch Mittheilung von Anderen empfange, sind es nicht nur meine Fehler und Irrthümer, welche ich bei der Vorstellung der mir gegebenen Sprachzeichen begehe, indem ich z. B. falsch verstehe oder unrecht

sehe, die einen falschen Begriff in mir erzeugen können; sondern es sind auch die Fehler in den Vorstellungen des Sprechenden, welche mir gefährlich sind, indem derselbe durch die richtige Bezeichnung seiner falschen Briffe sowohl, als durch die falsche Bezeichnung seiner wahren Begriffe, mir ganz unrichtige Vorstellungen von den bezeichneten Gegenständen beibringen und erwecken kann. Auf der anderen Seite muß zwar auch, insofern der durch Mittheilung erhaltene Begriff den Vorstellungen widerspricht, welche der bezeichnete Gegenstand in mir selber erweckt hat, der daraus entspringende Widerspruch einen neuen Reiz enthalten, meine Erfahrung weiter zu prüfen, um entweder sie zu berichtigen, oder die Falschheit der mir gemachten Mittheilung zu erkennen. Insofern aber der Gegenstand der mir gemachten Mittheilung, wegen ermangelnder Gelegenheit oder seiner Natur nach, weil von abstracten Dingen die Rede ist, durch meine eigene Erfahrung nicht wahrgenommen werden kann; bleibt nur übrig, entweder daß ich seine Wahrheit nach allgemeinen Vernunftsätzen, oder aber nach anderen darauf Bezug habenden Erfahrungen prüfe, oder aber, daß ich ihn auf Treu und Glauben so in mir aufnehme, wie er mir mitgetheilt wird. Je weniger eigene Erfahrungen der Mensch zu machen Gelegenheit hat, und je weniger er die Behauptungen und Begriffe Anderer nach Vernunftwahrheiten oder nach anderen Erfahrungssätzen zu prüfen vermag oder gewöhnt ist; desto mehr ist er der Gefahr ausgesetzt, durch Unterricht und Mittheilung falsche Begriffe einzusammeln. Dies gilt sowohl von einzelnen Menschen, als von Gesellschaften derselben und Völkern. Je gewöhnlicher, je geläufiger das Aussprechen eines Begriffes ist, je mehr man sich dieserhalb auf Andere verläßt und nicht nöthig zu haben glaubt, ihn der eigenen Prüfung zu unterwerfen, desto mehr ist man diesem Fehler ausgesetzt; woher es gekommen ist, daß

sich irrige Begriffe von manchen Gegenständen bei ganzen Völkern eingeschlichen und Jahrhunderte hindurch erhalten haben. Hierzu kommt, daß alle Menschen eine Menge von Begriffen in ihrer Sprache bezeichnen und gebrauchen, oder auch, bei der Mittheilung Anderer, als ihnen hinlänglich bekannt, annehmen, von welchen sie niemals eine deutliche Erkenntniß gehabt haben, sondern welche ihnen nur durch den öfteren Gebrauch so geläufig geworden sind, daß sie, vermöge der Gewohnheit, der Seele mit eben der Stärke vorgestellt werden, womit sie außerdem nur klare oder deutliche Begriffe auffaßt, und daß sie aus dieser Ursache den gewohnten Begriff für klar oder deutlich erachtet, da er doch noch ganz dunkel ist. Dies gilt vorzüglich von denjenigen Begriffen, welche man in der Kindheit eingesammelt hat, und an die man schon gewöhnt war, ehe man anfing, deutlich zu denken. Es bedarf sehr oft äußerer zufälliger Veranlassungen oder einer ganz besonderen Aufmerksamkeit auf sich selbst, um diese Täuschungen wahrzunehmen. Es versteht sich auch von selbst, daß, was so eben von den Begriffen gesagt ist, auch eben so von den Urtheilen gilt.

Wenn nun der Mensch zum ersten Male den Willen hegt, seine Vorstellungen einem anderen Menschen mitzutheilen, so kann er dies nicht anders beginnen, als indem er sich bemüht, diejenigen Begriffe sowohl, in welche sich seine Vorstellung auflöset, als die Art ihrer Zusammenstellung, durch die Darstellung der Objecte jener Begriffe äußerlich erkennbar zu machen, sey es nun, daß er versucht, mit seinem eigenen Körper diese Objecte nachzuahmen und sie also vorzustellen, oder daß er außer sich Gegenstände aufsucht, durch deren Darstellung er die Vorstellung von denjenigen Objecten zu erregen glaubt, welche der mitzutheilende Begriff in sich faßt. Im ersteren Falle nennen wir es Pantomime, im anderen Symbol. Nach

den Gesetzen des sinnlichen Vorstellungsvermögens (Cap. IX. S. 203.) kommt es nicht darauf an, daß der Begriff, mit dem ihn vorstellenden Objecte, ganz gleich ist, sondern es genügt sattsam, wenn beide nur in Absicht derjenigen Merkmale, aus welchen der Begriff zusammengesetzt ist, einander ähnlich sind. Je größer diese Ähnlichkeit ist, desto leichter ist natürlich die Absicht zu erkennen, warum das Object demjenigen vorgeführt wird, dem dadurch eine Mittheilung gemacht werden soll. Wir dürfen uns hiernach nicht verwundern, daß die Mimik und Symbolik bei den alten Völkern ungleich gebräuchlicher und ausgebildeter war, als bei uns. Beide müssen wegen der Unbequemlichkeit und Mangelhaftigkeit ihrer Darstellung in Abnahme kommen, sobald bequemere Bezeichnungsarten entdeckt werden. Indessen sind beide doch noch, nicht nur üblich, sondern auch zu gewissen Zwecken sehr ersprießlich, sogar unentbehrlich. In Absicht der Mimik ist dies der Fall bei der Darstellung menschlicher Empfindungen und Gefühle, deren Wirkung auf die Seele, wegen der ihr natürlich entsprechenden Äußerung im Körper, durch diesen mit größerer Anschaulichkeit und Deutlichkeit vorgestellt werden kann, so daß deren Erkennung dadurch leichter und eben darum eindringlicher zu Wege gebracht wird, als vermöge der Schilderung durch willkührliche Zeichen, so wie denn die Vorstellungen durch das Auge überhaupt die Seele mehr afficiren und ungleich deutlicher sind, als die Vorstellungen durch das Ohr. Hierin liegt der Grund des Vergnügens, welches alle Volksklassen am Schauspiele und an anderen mimischen Darstellungen finden. Eben dieser Grund findet nicht nur auch auf diejenigen Symbole Anwendung, welche dem bezeichneten Gegenstande so gleich kommen, daß sie nothwendigerweise die Vorstellung davon erwecken müssen, so wie sie bemerkt werden, womit die Liebhaberei an Bildern und Conterfeien gerechtfertiget

iſt; ſondern dieſe gewähren auch noch die beiden großen Vortheile, ſelbſt Ideen klar anzudeuten und Begriffe unwandelbar zu machen, welche ſonſt durch Zeit und Umſtände modificirt werden könnten, wie ich dies mit mehrerem in meiner Abhandlung über Freimaurerei (1809) auseinandergeſetzt habe und ſogleich aus demjenigen klar werden wird, was über das Weſen der Rede folgt. Denn wenn gleich Ideen an ſich nicht ausgeſprochen, ſondern nur durch verwandte Begriffe angedeutet werden können, ſo muß dies doch mit mehr Klarheit durch die Vorſtellung eines Gegenſtandes geſchehen, deſſen Eigenſchaften zuſammen dem Inbegriffe der Idee möglichſt nahe kommen, als durch die ſucceſſive Aufſtellung derjenigen Begriffe, durch welche der Schluß auf die zu erregende Idee veranlaßt werden ſoll. Eben ſo klar iſt es, daß Symbole, welche dem bezeichneten Gegenſtande möglichſt entſprechen, zu allen Zeiten und unter allen Umſtänden, nach Maßgabe der Ähnlichkeit der Organiſation des Sinnes und ſeiner Werkzeuge in allen Menſchen, auch bei ihnen ſtets die möglichſt gleiche Vorſtellung hervorbringen müſſen.

Dies iſt nicht ſo der Fall bei der anderen Bezeichnungsart, an welche die menſchlichen Geſellſchaften ſich bald, wegen der anderweitigen überwiegenden Vortheile, gewöhnen mußten, wodurch ſie jene uralte erſte Bezeichnungsart verdrängte. Da es nämlich nicht möglich iſt, durch Pantomime oder Symbole alle Begriffe auszudrücken, welche die Seele ſchafft; da die erſtere überdies ſehr beſchwerlich iſt, und die Gegenſtände, welche zu Symbolen dienen können, nicht immer bei der Hand ſind, da endlich in den meiſten Fällen, wegen der ſtatt findenden minderen Ähnlichkeit und der ſehr verſchiedenen Größe des Witzes, eine Menge von Mißverſtändniſſen und Unverſtändlichkeiten vorkommen mußten; ſo konnte es nicht fehlen, daß in allen dieſen Fällen die Menſchen dahin mit einander überein-

kamen, daß für gewisse Begriffe gewisse Bezeichnungen bleibend seyn sollten, welches besonders von der Bezeichnung aller Verhältnisse der Zusammenstellung der Begriffe (also von den Präpositionen, Conjunctionen, Interjectionen, Declinationen und Conjugationen) gilt. Daß es mit dieser Feststellung durch den Sprachgebrauch nur sehr langsam von Statten gieng, und daß eine Menge Abweichungen von den beliebten Regeln sich einschleichen würden; daß die Bereicherung der Sprache, die genauere Bestimmung der einzelnen Zeichen und die Synonymik nur sehr allmählig vorschritten, liegt allzusehr in der Natur der Sache, um dabei uns länger aufzuhalten. Aber was ganz besonders bemerkt zu werden verdient, ist, daß die willkührliche Feststellung der Sprachzeichen nur Surrogat der ersten Bezeichnungsart seyn konnte, daß jene daher nur Platz griff, wo diese nicht ausreichte, und daß selbst, in so weit sie zu Hülfe genommen wurde, dies doch nur geschah, um das etwa Schwankende, Ungewisse und Wechselnde in der bis dahin gebrauchten Bezeichnungsart zu verhüten. Die ursprünglichen und ältesten Ausdrücke in einer jeden Sprache, besonders diejenigen, welche die nächsten Umgebungen der Menschen und ihre ersten Bedürfnisse und Empfindungen bezeichnen, müssen daher durchaus characteristisch mit der Vorstellungsart und der Begriffsbildung derjenigen übereinstimmen, von welchen diese Sprache angenommen worden ist, so wie aus den abgeleiteten und den später hinzugefügten Sprachzeichen mit vieler Zuverläßigkeit sich entnehmen läßt, mit welchen älteren Begriffen die neu gebildeten Begriffe dergestalt in der Denkungsart der Sprechenden in Verbindung gestanden haben, daß sie diese für abstammend von jenen, oder doch für ähnlich mit jenen erachtet haben, so daß für ähnliche Dinge entweder ähnliche Bezeichnungen erwählt, oder aber die Bezeichnung des einen bildlich auf das andere übertragen worden ist.

Ganz willkührlichen Ursprunges ist vielleicht in keiner einzigen Sprache ein Ausdruck, oder wenn es deren gibt, so können es nur diejenigen seyn, welche Begriffe bedeuten, die der denkende Mensch selber erschaffen hat und welche Gegenstände betreffen, mit denen aus der Wirklichkeit nichts zu vergleichen war. Aus der Form der Sprachzeichen, besonders dem Klange der Wörter, aus deren Beugung und Zusammenfügung, besonders aber aus der Verwandtschaft derselben, spricht sich daher überall die Vorstellungs- und Sinnesart der eine Sprache sprechenden Menschen aus. Bei der weiteren Ausbildung der Sprachen ist zwar das Materiale gegeben und ist die Wurzel, durch welche die Sprache in der Seele der Sprechenden bekleibt. Je weniger aber hieran zu ändern ist, desto mächtiger zeigt sich alsdann das Characteristische der sprechenden Gesellschaft in der Formirung des Klanges der Wörter, besonders der Aussprache oder Veränderung der Vocale und der Gestaltung der Grammatik, des Syntaxes und der Prosodie. Jeder Versuch, in Übersetzungen aus fremden Sprachen nicht nur den Wortsinn des Originales, sondern auch den durch die Wortfügung, und besonders durch den Versbau, erzeugten eigenthümlichen Eindruck nachbilden und getreu wiedergeben zu wollen, muß nothwendigerweise verunglücken, wenn auch die Kräfte eines Voß und Solger daran gewendet werden. Es muß den deutschen Sinn und den Geschmack beleidigen, deutsche Wotte in einer Verbindung und Zusammenfügung zu lesen, welche ganz undeutsch ist. Das ist der Vorzug des Sprachkenners, daß er den fremden Autor nicht bloß verstehen, sondern auch ganz mit ihm fühlen kann. Dieses Characteristische einer jeden Sprache nennt man den Geist, den Genius derselben, welcher das Depot, das Organ und das sprechendste Bild des herrschenden Geistes in dem Volke ist, dem diese Sprache zugehört. Denn da alles, was die Menschen

eines Volkes denken, durch die Sprache äußerlich erkennbar gemacht werden soll, so kann nichts anderes so allgemein und so unmittelbar die Denkungs- und Empfindungsweise dieses Volkes in jedem Zeitraume bezeichnen, als die Art und Weise, wie es diese äußerlich erkennbar macht, wie es spricht. Eines Volkes, sage ich. Denn da die Menschen in Zeit und Raum leben, so kann die Verständigung und Übereinstimmung über die zu gebrauchenden Sprachzeichen auch nur unter denjenigen statt finden, welche in Zeit und Raum mit einander in Verkehr kommen. Nicht daß alle Glieder eines Volkes in so unmittelbarer Berührung leben sollten, daß ein jedes mit allen übrigen selber zu sprechen hätte; sondern daß sie nur mittelbar durch gleiche Sitten, Gewohnheiten, Gesetze, Obrigkeiten und Volksversammlungen in Verkehr stehen. Wie vielfacher oder seltener dieses gegenseitige Verkehr unter den mancherlei kleineren Gesellschaften desselben Volkes statt finde, und in wie fern daraus Abweichungen in der Sinnes- und Denkungsart erwachsen, wird sich sehr bald auch in der Sprache offenbaren, woraus die verschiedenen Dialecte entstehen, in welche alle Sprachen größerer Völker zerfallen.

Es ergibt sich hieraus, daß, je isolirter ein Volk ist, desto eigenthümlicher auch seine Sprache seyn muß, und daß eben so umgekehrt, je fremdartiger und schwieriger die Sprache eines Volkes, dadurch das Verkehr mit anderen Völkern erschwert und der Austausch der Gedanken, so wie die Übertragung der Kenntnisse und Ideen verhindert wird.

Unter den willkührlichen Zeichen nun, deren der Mensch sich zur Darstellung seiner Gedanken bedienen konnte, waren keine, ihrer eigenthümlichen Beschaffenheit nach, mehr dazu geeignet, allgemein zu Sprachzeichen erwählt zu werden, als die Rede, unter Gegenwärtigen, und die Schrift, unter Abwesenden. Jene, eine Zusam-

menſetzung mancherlei articulirter Töne der menſchlichen Stimme, geſtattete durch die Schnelligkeit der Zunge, die Mannigfaltigkeit der Töne und deren Vermehrung durch ihre mancherlei Zuſammenſetzungen, jeden beſonderen Begriff auf beſondere Weiſe zu bezeichnen und mitzutheilen. Sie war um ſo angemeſſener zur Darſtellung und Bezeichnung der Begriffe, welche als ſolche nichts Räumliches enthalten, da unter allen Wahrnehmungen der verſchiedenen Sinne die durch das Ohr empfangenen Empfindungen allein ebenfalls nichts Räumliches in ſich haben. Jedoch war davon nur unter Gegenwärtigen Gebrauch zu machen, welche einander hören konnten. Um Abweſenden, ſey es den Lebendigen oder den noch Zukünftigen, Mittheilungen zu machen, mußte man ſich ſolcher Sprachzeichen bedienen, welche im Raume und in der Zeit weniger vergänglich waren, wozu nichts geſchickter war, als die Affection des Auges. Durch plaſtiſche Darſtellungen wurden zu dieſem Zwecke alſo die Gedanken ausgedrückt, und es war nichts natürlicher, als daß man damit anfing, jeden Gedanken durch ſeine eigenthümliche Bezeichnung darzuſtellen, für jeden ganzen Gedanken ſein beſonderes Zeichen zu beſtimmen. Dieſe Schriftſprache der Hieroglyphen finden wir daher auch bei dem allerälteſten Volke, welches zu dem Grade der Cultur gediehen war, daß es für nöthig erachtete, ſeine Gedanken auch noch anderen Menſchen mitzutheilen, als mit denen die Natur ſie in räumliche Verbindung geſetzt hatte, und ſo viel Werth darauf legte, ſolche den Nachkommen aufbewahren zu müſſen, bei den Ägyptiern. Unverſtändlich muß dieſe Schrift aber nothwendig allen denen ſeyn, welche den Schlüſſel dazu nicht beſitzen, und wenn der Zufall uns dieſen nicht verräth, werden alle gelehrte Forſchungen ohne Erfolg bleiben.

Je mehr die Gedanken der Menſchen aber ſich häuften, je mehrere Modificationen jeder einzelne erlitt, und je

mannigfaltiger die Verbindung der verschiedenen Gedanken würden; desto mehr offenbarte sich auch unumganglich die Unbequemlichkeit der Hieroglyphenschrift, welche nicht nur den Ausdruck der mannigfaltigen Beugungen desselben Gedankens und der Verbindung mehrerer Gedanken sehr schwer machen, sondern auch sehr bald das Gedächtniß dermaßen überfüllen mußte, daß es alle Hieroglyphen zu fassen außer Stande war. Diesem Übelstande abzuhelfen, kam man auf den Gedanken, für jeden Begriff ein eigenes Schriftzeichen festzustellen und denselben damit zu bezeichnen, in welcher Art noch heute die Schriftsprache der Chinesen und anderer asiatischer Völker beschaffen ist. Diese Schriftsprache correspondirt genau der menschlichen Rede, insofern die Beugungen der Wörter, welche durch deren Zusammenstellung verursacht werden, auch durch besondere Kennzeichen in den Schriftzeichen bemerkt werden. Denn die mündliche Sprache der Rede kann, ihrer Natur nach, niemals hieroglyphisch gewesen seyn, weil die Flüchtigkeit der Zunge und die dadurch bewirkte Möglichkeit, im Augenblicke des Sprechenwollens den besonderen beliebten Ton von sich zu geben, von selbst darauf führte, die einzelnen Begriffe, aus denen ein Gedanke zusammengesetzt wurde, im Augenblicke ihrer Entstehung zu bezeichnen; ganz besonders aber, weil der Mensch, ehe noch er zusammenhängend, in ganzen Gedanken zu denken lernte, schon das Bedürfniß fühlte, seine einzelnen Empfindungen, Vorstellungen und Wünsche mitzutheilen. So drücken noch jetzt die Kinder anfänglich nur einzelne Begriffe durch einzelne Worte aus, und lernen nur nach und nach erst, mehrere Begriffe mit einander zu verbinden.

Wenn aber auch für jedes Wort ein besonderes Schriftzeichen erfunden ist, so hat eine solche Schriftsprache immer noch in einem geringeren Maßstabe den Character der Hieroglyphen und ihre vorhin erwähnten Schwierigkeiten, ins-

besondere für das Gedächtniß, so daß z. B. in China fast ein Menschenalter dazu gehört, alle Schriftzeichen kennen und sich ihrer mit Geläufigkeit bedienen zu lernen, daher für das Studium aller übrigen Kenntnisse von dem menschlichen Leben wenig Zeit übrig bleibt. Dieser Unbequemlichkeit konnte nur dadurch abgeholfen werden, daß man zufolge der Bemerkung, daß alle Wörter der Rede aus einer nicht bedeutenden Anzahl von, sich immer gleich bleibenden, Lauten auf verschiedene Weise zusammengesetzt wären, diese einzelnen Laute genau unterschied und für jeden derselben ein besonderes Schriftzeichen erfand, aus denen in der Schrift die Wörter eben so zusammengesetzt werden, wie in der Rede. Einige Nationen achteten hierbei nur auf die Consonanten, andere aber bezeichneten alle Buchstaben und brachten dadurch mehr Beständigkeit und Festigkeit in ihre Sprache, deshalb alle europäischen Völker diese Art der Buchstabenschrift angenommen haben und jetzt ihre schriftlichen Mittheilungen dadurch machen.

Auch die Worte, sie mögen gesprochen oder geschrieben werden, sind daher mehr oder minder willkührliche Symbole der menschlichen Begriffe und Gedanken; und mit Recht wird daher diejenige Erkenntniß, welche durch mündlichen oder schriftlichen Vortrag und Unterricht erweckt wird, mit zu der symbolischen Erkenntnißweise gerechnet, wie z. B. Steinbart thut. Aber daraus folgt nicht, daß der Mensch gar nicht anders zu denken, Begriffe in seiner Seele aufzufassen vermöge, als unter Worten. Im Gegentheile, damit irgend ein Wort zum Symbole oder zur Bezeichnung eines Begriffes bestimmt werden konnte, war es unerläßlich, daß dieser Begriff schon in der Seele aufgefaßt war und hiernächst für diesen Begriff das Wort zur Bezeichnung erwählt wurde. Selbst in der Seele des Hörenden muß der Begriff schon vorhanden seyn und vermittelst des Gedächtnisses, bei Anhörung des für ihn be-

ſtimmten Wortes, nur wieder erweckt werden. Denn Worte, mit welchen die Seele keinen Begriff zu verbinden weiß, ſind leere Töne und erwecken nur Vorſtellungen als Töne. Daher man den Kindern mit der Benennung der Wörter, die Sachen, welche ſie bezeichnen, empfinden laſſen und dieſes öfter wiederholen muß, bevor das Gedächtniß ſie faßt; welches auch den Erwachſenen mit neuen Begriffen und noch nicht gehörten Wörtern eben ſo geht, und beſonders bei der Erlernung fremder Sprachen ſichtbar wird. Außerdem können neue Begriffe vermittelſt der Worte nur durch Definitionen mitgetheilt werden, und nur wenn durch die Zuſammenfaſſung der in dieſen aufgezählten Merkmale die Seele ſich einen Begriff gebildet und das dafür beſtimmte Wort mit ihm verbunden hat, hat das letztere für ſie eine Bedeutung. Aber wahr iſt es allerdings, daß wir auf eben dieſem Wege die allergrößte Zahl unſerer Begriffe einſammeln, und zwar heut zu Tage mehr als bei den Alten, und immer mehr, je mehr der Unterricht die Stelle der eigenen Erfahrung einnimmt. Da nun auch meiſtentheils die Menſchen nur denken, wenn ſie entweder durch die Rede oder Schrift Anderer dazu veranlaßt werden, oder wenn ſie ſich ſelber Anderen mündlich oder ſchriftlich mittheilen wollen; ſo gewöhnt der Menſch ſich ſo ſehr daran, ſeine Begriffe mit Worten zu verbinden, daß er faſt nur mittelſt des Gebrauches der letzteren denkt und, ſo zu ſagen, während des Denkens die paſſenden Wörter innerlich ſtille ausſpricht. Eben darum wird es denen, welche eine fremde Sprache erlernen, ſo ſchwer, ohne Überſetzung die ausgedrückten Begriffe mit den Worten der fremden Sprache zu denken und wiederum ſich im Genius der fremden Sprache auszudrücken. Erſt dann gelingt dieſes, wenn die fremde Sprache, ihre Conſtruction und Worte dem Gedächtniſſe eben ſo geläufig werden, als demſelben die Mutterſprache iſt. Aber nicht abſolut nothwendig iſt es, daß wir unter

Worten denken. Wer vielmehr öfter nachgedacht und beſonders Begriffe näher zu beſtimmen, zu zerſplittern oder zuſammenzuſetzen ſich bemüht hat, wird an ſich ſelber die Erfahrung gemacht haben, daß man ſehr oft ohne Worte denkt; und den Schriftſtellern begegnet es nicht ſelten, daß ſie einen Begriff faſſen und lange feſthalten, bevor ſie einen Ausdruck finden, der ihnen fehlte, um ihren Begriff entſprechend zu bezeichnen. Das Denken iſt von der Sprache unabhängig, aber die Sprache ſetzt das Denken voraus. Ohne Gedanken ſprechen, heißt Töne von ſich geben, mit denen andere denkende Weſen gewiſſe Begriffe verbinden können. Unvernünftig ſprechen kann aber auch der Menſch, weil er zwar nicht vernunftlos iſt, aber unvernünftig ſeyn kann.

Capitel XI.

Tugend.

Die Sprache, welche es auch ſey, iſt das große Band, welches die Menſchen verbindet, eine Übertragung und Mittheilung des Gedachten von einem denkenden Weſen in ein anderes möglich macht und uns aus dem Zuſtande der Einzelnheit und Einſiedelei herausreißt. Man denke ſich alle Sprache aus der Welt, ſowohl in Worten als in Zeichen, und die Menſchen würden bey einander leben, wie die Eſel oder Schafe, jeder auf die Befriedigung ſeiner Bedürfniſſe und Triebe bedacht, jeder allenfalls die Erfahrungen ſeines Lebens überdenkend und darnach ſeine Handlungen einrichtend, aber außer Stande, einander die gemachten Erfahrungen und Beobachtungen und die darüber angeſtellten Betrachtungen und abſtrahirten Lehren mitzutheilen. Ein Wachsthum der menſchlichen Erkenntniſſe, durch Benutzung der Erfindungen und Entdeckungen Anderer, wäre undenkbar; und nicht nur jeder einzelne Menſch würde keine merkbaren Fortſchritte an Weisheit und Verſtand in der Spanne ſeines Lebens machen können, ſondern das menſchliche Geſchlecht würde auch ewig auf derſelben Stufe ſtehen bleiben, weil jeder neugeborne Menſch von vorne anfangen müßte und für ihn alle Beobachtungen und Einſichten der Vorfahren und der Zeitgenoſſen verloren wären.

Die geiſtige Verbindung der einzelnen Menſchen erfolgt durch die Sprache. Damit aber unter den Menſchen

eine Mittheilung durch die Sprache statt finden könne, ist es nothwendig, das dieselben Gegenstände bei ihnen dieselben Vorstellungen erwecken und einerlei Gedanken unmittelbar hervorbringen. (Cap. X. S. 222.) So oft vernünftige Wesen einerlei denken, so oft hört unter ihnen aller Unterschied auf und es tritt zwischen ihnen eine geistige Gemeinschaft und Vereinigung ein, so daß sie nur ein Wesen ausmachen. (Cap. V. S. 126.) Die Sprache ist mithin nicht bloß ein Mittel zur gegenseitigen Mittheilung, sondern sie ist eben dadurch auch das größte Hülfsmittel zur Vereinigung der einzelnen Menschen in ein einziges Wesen. Diese Vereinigung ist nicht eine bildliche Beschreibung des bezeichneten Zustandes, nicht ein bloßes Abstract, welches der Verstand erschaffen und die Schule angenommen, um dadurch einen idealen Begriff darzustellen. Die Vereinigung aller einzelnen Menschen zu einem einzigen Wesen, zur Menschheit, ist wirklich und nothwendig. Denn da die Natur jedes vernünftigen Wesens in seiner Denkkraft besteht und durch diese umschrieben wird (Cap. IV. S. 117) und da beim Denken kein Unterschied des Raumes statt findet, sondern die Denkenden nur mit ihren Gedanken in die Zeit eintreten (Cap. V. S. 124.); so sind sie auch nur unterschieden, insoweit sie sich selber durch ihre Gedanken unterscheiden. So weit sie in diesen übereinstimmen, sind sie einerlei Wesen. So verschieden nun auch die menschlichen Gedanken sind, so ist doch schon von Natur auch auf der anderen Seite eine große Übereinstimmung unter ihnen, nicht nur in den Urbegriffen und in den daraus herfließenden Gedanken, sondern auch in den Vorstellungen, welche die Erfahrung hervorbringt, indem die einzelnen Menschen mit einerlei Art von Sinneswerkzeugen empfinden und daher ihre Vorstellungen generisch dieselben seyn müssen und sich nicht wesentlich, sondern nur in Folge der verschiedenen Grade der Schärfe der einzelnen Sinneswerkzeuge, der

Umstände, unter denen die Wahrnehmungen gemacht worden und der Vergleichung mit anderen Wahrnehmungen mithin der Form nach, unterscheiden. Je mehr durch fortgesetzte Vergleichungen die Richtigkeit der empirischen Erkenntnisse geläutert, durch Entfernung alles Zufälligen das Wesen der Dinge entdeckt und durch Abstraction die Gesetze der Wahrheit aufgefunden werden, je allgemeiner also das Reich der Vernunft im Menschen herrschend wird, welche immer und überall eine und dieselbe ist; desto mehr muß alle Verschiedenheit in den Gedanken der einzelnen Menschen verschwinden, und desto mehr das Wesen der Menschheit, als belebendes Princip der einzelnen Menschen, deutlich an den Tag treten. Dies ist der Grund des sich in allen Menschen aussprechenden Triebes, seine Überzeugung seinen Nebenmenschen nicht bloß mitzutheilen, sondern ihnen solche aufzudringen. Es ist nicht bloß eine Folge der Eitelkeit, daß wir die Lehrer unserer Mitmenschen seyn wollen, sondern es ist die Folge des Bestrebens zur Vereinigung mit den Geistern, welche, ihrer Natur und Anlage nach, ein Wesen mit uns selber ausmachen sollen, und nur durch die Verbindung mit einem Leibe und durch die Verschiedenheit der daraus hervorgehenden Persönlichkeit getrennt sind. Daher auch ein Widerspruch in den Meinungen und Urtheilen bei einem Menschen, mit welchem man im übrigen, durch Harmonie der Vorstellungen und Gesinnungen, sympathisirt, und mithin sich schon inniger, als mit anderen Menschen, vereint fühlt, unerträglicher und lästiger ist, und oft selbst solche Menschen aufbringt, welche sonst gegen die Ansichten Anderer sehr tolerant sind.

Das Wesen der Menschheit ist also die in uns waltende geistige Denkkraft, welche, ihrer natürlichen Beschaffenheit nach und durch die Ausbildung der consequenten Vernunft, auf gleiche Weise in allen Menschen lebt, aber durch die Verbindung mit verschiedenen Körpern den Charakter

der Persönlichkeit überkommt und in den einzelnen Menschen zertheilt und getrennt dargestellt ist.

Nirgends spricht sich dies deutlicher aus, als in den concreten Bestimmungen des Tugendhaften, welche wir zu allen Zeiten und bei allen Völkern antreffen, und welche, so abweichend und so gar widersprechend sie auch erscheinen, doch in diesem wesentlichen Merkmale überall übereinstimmen.

Gut heißt nämlich, was seinem Endzwecke entspricht; böse, was demselben entgegen ist. Wovon wir weder das eine, noch das andere abzusehen und zu beurtheilen vermögen, das nennen wir gleichgültig. (Cap. III. S. 96.) Auf die menschlichen Handlungen angewendet, wird dasjenige gut genannt, was dem Endzwecke des handelnden Menschen entspricht; und da der Mensch als ein vernünftiges Wesen gedacht wird, welches nicht widersprechende Endzwecke haben soll (Cap. IV. S. 116.), sondern für sein ganzes Leben und alle Abschnitte und alle Thätigkeit in demselben nur einen allgemeinen Endzweck vorgesetzt haben darf, so ist moralisch gut dasjenige, was diesem höchsten Endzwecke entspricht. Da ferner die Urtheile der Vernunft allgemein wahr sind, so muß das moralisch Gute für alle Menschen dasselbe seyn. Die Vernunft kann keine Gesetze für die menschlichen Handlungen geben, welche nicht allgemein wahr und allgemein gültig wären, so daß alle Menschen, unter eben denselben Voraussetzungen, auch durchaus auf einerlei Art handeln müssen. Wenn nun Tugend nichts anderes ist, als die Fertigkeit, stets das moralisch Gute nach allen Kräften zu verwirklichen, so folgt hieraus von selbst, daß in jeder menschlichen Gesellschaft nur diejenigen Handlungen für tugendhaft gehalten werden können, wodurch der Lebensendzweck des Handelnden gefördert wird, ohne daß dadurch die übrigen in Erreichung desselben Zweckes gestört werden. Allein dies füllt den Begriff der Tu-

gend noch nicht aus. Der Mensch ist nicht ein für sich bestehendes Wesen; er ist ein Theil der Menschheit. Sein Lebenszweck muß daher in den Zweck des Daseyns der Menschheit fallen; die Vernunft, durch welche er sich an die Menschheit reiht, muß ihm gebieten, den Zweck der Menschheit zu fördern und durch dessen Beförderung sein eigen Wohl zu vermehren. Denn als Theil der Menschheit ist es unmöglich, daß ihm etwas zum wahren Nutzen gereiche, was ihm nicht als Theil des Ganzen zukommt, weil es den logischen Gesetzen des Denkens widerspricht, daß etwas dem Ganzen schädlich sey, was dem Theile nicht schädlich sey. Jeder individuelle Vortheil des Einzelnen zum Nachtheile des Ganzen kann daher nur scheinbar und betrüglich seyn. Es ist darum eine allgemeine Anforderung an die Tugend, daß sie zum Besten des Ganzen gereiche, selbst wenn darüber scheinbare Vortheile des Einzelnen aufgegeben werden müssen. Je größer diese sind, je mehr Motive sie also an die Hand geben, das allgemeine Gesetz der Menschheit zu übertreten, desto größer ist die Tugend. Wenn mithin alle Völker, welche sich als ein Ganzes betrachteten und nur allzu oft übersahen, daß auch ein ganzes Volk nur ein Theil der gesammten Menschheit ausmacht, den Begriff der Tugend darin gesetzt haben, daß es die Verwirklichung dessen sey, was für das gesammte Volk zuträglich sey und ihm fromme, wenn auch darüber der Vortheil und die Wohlfahrt des Einzelnen aufgeopfert werden müsse; so dürfen wir uns nicht wundern, daß in der Anwendung die Begriffe von dem Umfange der Tugend bei den einzelnen Völkern so sehr von einander abgewichen sind, daß bei den Lacedämoniern und Pelewanern die Geschicklichkeit im Stehlen, und bei den Menschenfressern die Grausamkeit und Ertragung physischen Schmerzes bis zur Stumpfsinnigkeit für eine große Tugend angesehen worden ist, ja daß, wie wir neuerdings erlebt haben, der Begriff von dem, was tu-

gendhaft ſey, in Zeit von wenigen Jahren, ja ſelbſt Monaten, ſich ſo umkehren kann, daß jetzt für tugendhaft gegolten hat, was vor kurzer Zeit für ein Laſter gehalten wurde, und umgekehrt. Die Maſſe der Menſchen, welche eine Nation machen, hat alle Zeit nicht gewußt, was ihr Glück und ihre wahre Wohlfahrt ſey und was dem Volke fromme, die Meinungen darüber haben nach Maßgabe äußerer Einwirkungen gewechſelt, wie die Mode, und der Begriff der Tugend hat darnach ſich immer mit verändert.

Aber die wahre Tugend iſt unveränderlich, weil ihr Begriff durch die Vernunft ſelber gegeben iſt. So wahr es iſt, daß der Tugendhafte mit Selbſtverläugnung das Wohl ſeiner Brüder und das Ziel der Menſchheit zu fördern ſtreben ſoll, ſo wenig macht doch dieſe Anwendung der Tugend das Weſen derſelben aus. Der Menſch iſt ſeiner Natur nach zum Handeln geboren. Er ſoll! Die Vernunft ſelbſt gebietet ihm die Verwirklichung deſſen, was ſie als gut, aber noch nicht exiſtent erkennt. Unter Handlung wird jedwede Richtung des Willens nach außen, jedwede Darſtellung des Gewollten durch den Wollenden verſtanden; mithin auch die negativen Handlungen, d. h. diejenigen, wo Handlungen vermöge des Willens unterlaſſen werden, zu deren Begehung ohne dieſen lebendigen Willen andre Antriebe vorhanden geweſen ſind. Da jedes vernünftige Weſen frei iſt und dieſe Freiheit in der Beförderung ſeiner Zwecke beſteht (Cap. III. S. 106.), ſo darf kein andres vernünftiges Weſen daſſelbe hindern, ſeinen Abſichten gemäß zu handeln, ſo lange es nicht ſelbſt durch eben dieſe Handlungen in ſeiner Freiheit geſtört wird. Die moraliſche Möglichkeit, d. h. die Zuläßigkeit einer Handlung nach Vernunftgeſetzen, entſpricht der Befugniß der Menſchen. Sie ſind zu allen Äußerungen ihres Willens befugt, welche von der Vernunft gebilliget werden. Sie ſind aber auch verpflichtet, das für gut Erkannte zu verwirklichen, weil ſie

ſollen. Denn die moraliſche Nothwendigkeit zu einer Handlung heißt eine Pflicht. Inſoweit durch die Befugniß eines Menſchen die Freiheit andrer beſtimmt wird, daß ſie nicht nur dieſelbe nicht ſtören, ſondern, wenn die Vernunft ſolches gebietet, ſogar nach Kräften befördern, heißt ein Recht. Das höchſte Recht des Menſchen iſt ſonach, die Befugniß vernunftmäßig zu handeln, die Gebote der Vernunft auszuüben, tugendhaft zu ſeyn.

Man kann eben dieſes Recht auch das Recht der Freiheit nennen. Denn es gibt keine Tugend ohne Freiheit. In Anſehung der äußeren Freiheit ſpringt dies ſehr deutlich in die Augen, weil eine durch fremden Zwang hervorgebrachte Handlung um deswillen nicht tugendhaft ſeyn kann, weil ſie nicht die Frucht des eigenen Willens des Handelnden iſt, wie die Definition der Tugend ſogleich ergibt. Auf der andern Seite würde der Mangel der Freiheit auch um deswillen die Tugend ausſchließen, weil derjenige, welcher in der Nothwendigkeit iſt, einem fremden Willen zu folgen, ja auch in die Nothwendigkeit kommen kann, etwas Böſes thun zu müſſen, wenn es der Herr ſeines Willens befiehlt. Aus dieſer Urſache iſt die Sklaverey, d. h. der Zuſtand der unbedingten Unterwürfigkeit des eigenen Willens unter die Befehle eines Anderen, ein moraliſches Unding. Um tugendhaft ſeyn zu können, iſt alſo äußere Freiheit unentbehrlich; der Menſch muß nicht, aber er ſoll tugendhaft ſeyn. Nicht weniger unentbehrlich iſt die innere Freiheit, ſowohl was die Abhängigkeit von den Mängeln der Erkenntniß, als von dem Einfluſſe der Begierden und Leidenſchaften anbetrifft. Alle Mängel der Erkenntniß bringen nothwendigerweiſe Fehler und Irrthümer in den Einſichten und Folgerungen der Vernunft hervor, und machen ſie unſicher in der Beurtheilung der Güte der vorgeſetzten Zwecke und der dazu für nöthig erachteten Handlungen. Die Begierden und Leidenſchaften, aber, welche nicht Producte des

freien Wirkens, sondern des Begehrungsvermögens im Menschen sind (Cap. VIII. S. 180.), können eben darum auch an sich keine Tugenden gebären, sondern sie unterdrücken und verhindern im Gegentheil die Entschlüsse des freien Willens, aus denen die Tugend entspringt, weil nur allzuoft die Begierden und Leidenschaften das Gegentheil von dem verlangen, was eine consequente Vernunft gut heißt. Um tugendhaft seyn zu können, ist es daher unumgänglich nothwendig, die Herrschaft der Vernunft zu vergrößern und dem freien Willen die Gewalt über die von Natur stärkeren Triebe und Leidenschaften (Cap. IX. S. 205.) einzuräumen. Nach der bereits beleuchteten Beschaffenheit unsers Erkenntnißvermögens ist dies nun allein dadurch möglich, daß einmal die Deutlichkeit der Erkenntniß des wahrhaft Guten und vernünftigerweise Wünschenswürdigen erhöhet und dergestalt erhellet wird, daß dadurch die Stärke dieser Erkenntniß der Stärke sinnlicher Vorstellungen nicht nur gleich kommt, sondern sie auch noch übertrifft; daß zweitens eben dadurch das Gewissen geschärft wird, um im Stande zu seyn, diese Erkenntniß der Vernunft zu allen Zeiten zu reproduciren; daß ferner die Kraft der Aufmerksamkeit und des Abstractionsvermögens erhöht wird (Cap. III. S. 104.) und daß endlich die Gewohnheit vollende, den Menschen immer nach den Vorschriften der Vernunft handeln zu lassen. (Cap. VIII. S. 184.)

Ohne diese Gewöhnung an das Tugendhafte ist die Tugend selber nicht zu erlangen. Denn da ohnehin nach der Constitution des Menschen die Vorstellungen der Vernunft von Hause aus schwächer empfunden werden, als die sinnlichen Vorstellungen, welche Begierden und Leidenschaften erzeugen, die der Tugend widerstreiten; so dürfen diese sinnlichen Vorstellungen nur einigemal erneuert und die Erinnerung davon aufgefrischt werden, um bald zu derjenigen Stärke zu gelangen, daß die Vernunft gar nicht

mehr dagegen aufkommt. Nur durch stete Gewöhnung an die Stimme der Vernunft kann der Mensch es dahin bringen, daß die entgegenwirkenden Vorstellungen in den Hintergrund treten und die Fertigkeit erworben wird, immer den Anforderungen der Vernunft zu gehorchen, d. h. tugendhaft zu seyn. Der Sieg über die Macht der Begierden und Leidenschaften, und deren Unterjochung unter den freien Willen ist die Vorbereitung zur Tugend. Nicht als wenn alle Begierden und Leidenschaften an sich böse wären. Sie können im Gegentheil häufig mit demjenigen zusammentreffen, was der freie Wille verlangt. Dennoch würde die von ihnen erzeugte Handlung, wenn gleich sie gut ist, mit Unrecht tugendhaft genannt werden, welches hinlänglich klar ist. Wenn man bei gehöriger Überlegung findet, daß dasjenige gut ist, was Neigungen oder Leidenschaften heischen, alsdann kann man sich ihnen überlassen, jedoch so, daß bei jedem neuen Schritte die Vernunft prüfe, damit sie nicht ihre Herrschaft verliere und nicht mit fortgerissen werde, wohin zu gehen sie niemalen einverstanden seyn konnte. Die Leidenschaft hindert nicht nur durch ihre Macht das Denken (Cap. VIII. S. 180.), sondern sie schafft eben dadurch sich auch eine Gemüthsstimmung, zu Folge deren alle Objecte so vorgestellt werden, wie es der Leidenschaft gemäß ist, und welche bei der geringsten Veranlassung die Vorstellung von dem Objecte der Leidenschaft reproducirt und diese von neuem entzündet. Die Leidenschaft zieht also aus sich selbst Nahrung, verleitet uns zu Irrthümern der Erkenntniß und verhindert die freie Entschließung der Vernunft.

Sind es aber nicht die größten und ersprießlichsten Thaten, welche aus Leidenschaften entsprungen sind? Würden diese herrlichen und bewunderungswürdigen Äußerungen menschlicher Kraft nicht verloren gehn, wenn die Leidenschaften unterdrückt würden? und würde nicht allzuhäufig

der alleingünstige Augenblick verschwinden, wenn die sichtende Vernunft immer erst prüfen und untersuchen sollte, welcher Entschluß ihr am meisten entspreche? — Die Raschheit der That wird aber bei dem wahrhaft Tugendhaften nicht geringer seyn, als bei dem Leidenschaftlichen. Die Gebote der Vernunft sind einfach und klar, und es können nur selten Fälle vorkommen, in welchen deren Anwendung zweifelhaft seyn könnte. Der wahrhaft Tugendhafte sucht diese Gesetze nicht erst auf, indem es Zeit ist, zu handeln; er hat sie sich längst deutlich vorgestellt, und da sie ihm geläufig sind, und er eine Fertigkeit in deren Ausübung erworben hat, so fallen bei ihm nicht nur Entschluß und That zusammen, sondern seine Seelenruhe verstattet auch der Klugheit, die besten Mittel zur Erreichung seines Zweckes ausfindig zu machen; ein Vorzug, welchen die Leidenschaft ganz entbehrt. Blind stürzt diese sich in Gefahren, und wenn es gelingt — so ist sie freilich die Veranlassung der Erreichung des Zweckes; aber daß er erreicht werde, ist nicht ihr Verdienst, die ihn auch eben so gut verfehlen konnte. Der Tugendhafte wird freilich mit weniger Heftigkeit verfahren, aber er wird darum nicht träge seyn. Die Tugend hat ihren eigenthümlichen Enthusiasmus, gegründet auf die Zufriedenheit mit sich selbst, und auf das Bestreben, diese nicht zu verscherzen. Mit diesem Enthusiasmus schreitet der Tugendhafte seine Bahn kräftig, gleichwohl vorsichtig fort, und läßt nicht ab, wenn auch Hindernisse sich ihm entgegen thürmen, wo der Leidenschaftliche oft mit einemmale umgewandelt oder erschöpft liegen bleibt, sobald eine andre Vorstellung die Aufmerksamkeit von dem Gegenstande der Leidenschaft abzieht, oder die überspannten Kräfte nachlassen. Überhaupt aber kommt es bei der Untersuchung des moralischen Werthes der Handlungen gar nicht auf ihren Erfolg, sondern nur auf ihre Anlage an. Die Handlungen der Leidenschaft haben gar keinen Maßstab, um sie

mit der Tugend zu vergleichen. Jenes sind Producte der Naturkräfte in der menschlichen Construction, dieses Äußerungen seiner Freiheit.

Also von innen und außen frei muß der Mensch seyn, um tugendhaft seyn zu können. Dies will nicht so viel sagen, daß der tugendhafte Mensch durchaus gänzlich frei seyn müsse. Denn alsdann gäbe es für das schwache menschliche Geschlecht gar keine Tugend. In der Erwerbung der größt-möglichen Freiheit besteht die Tugend. Niemals ist ein Mensch ganz frei von äußeren Einflüssen, von den Irrthümern und Mängeln der Erkenntniß, und von der Macht der Triebe, Begierden und Leidenschaften. Gerade in deren Besiegung und Unterdrückung besteht die Tugend, welche man daher auch die errungene moralische Freiheit nennen könnte. So weit seine Kräfte zureichen, muß der Mensch sich befleißigen, diese Freiheit zu erlangen; was über seine Kräfte und Vermögen hinaus geht, hat er nicht zu verantwörten. Aber die Freiheit seines Willens, so weit es ihm möglich ist, von jeder andern Gewalt los und ledig zu machen, darin besteht die Erwerbung der Tugend. »Die Freiheit ist der Tugend Wurzel, und Freiheit ist der Tugend Frucht!« sagt Jacobi eben so wahr als schön. Daß eben diese Freiheit die Würde des Menschen bestimme, dies spricht sich sogar deutlich in demjenigen aus, was für Anständig oder Unanständig gehalten wird. Noch mehr als das Tugendhafte, ist das Anständige dem Wechsel der Mode und den Einflüssen der Umgebungen ausgesetzt. Zeit, Ort und Convenienz bestimmen sehr viel. Aber abgesehen von allen dadurch hervorgebrachten Zufälligkeiten, gibt es auch über das Anständige Begriffe, welche in der Natur der Sache und des Menschen gegründet sind, und in so mannichfaltigen Verkleidungen sie auch erscheinen, doch immer die nämlichen bleiben. Aller Anstand kommt darauf zurück, sein Betragen so einzurichten, daß diejenigen, mit welchen

man zu thun hat, dadurch keine Veranlassung zu unangenehmen Bemerkungen oder Erinnerungen erhalten, sondern im Gegentheil, so viel möglich, freudige Gedanken und Empfindungen erregt werden. Wenn nun die Würde des Menschen in seiner Freiheit besteht, so muß vor allen Dingen alles dasjenige von Hause aus unanständig seyn, was den Menschen daran erinnert, daß seine Freiheit durch gewisse Naturgesetze eingeschränkt ist. Alle unwillkührlichen Verrichtungen des Körpers, alle Befriedigung körperlicher Bedürfnisse zu einer anderen Zeit, als welche absichtlich dazu bestimmt ist, alles Hingeben in Begierden und Leidenschaften, die Befriedigung aller Triebe, und alle und jede Handlungen, welche durch sichtbare Ähnlichkeit daran erinnern, müssen daher vor den Augen Anderer vermieden werden, und deren öffentliche Begehung wird mit Recht für unanständig gehalten.

Der wahrhaft feine Ton besteht seinem Wesen nach darin, daß in allen Manieren, Reden und Handlungen jene Ungezwungenheit, welche freie Menschen unter einander zeigen können, mit derjenigen Aufmerksamkeit verbunden wird, welche ein wohlwollendes Gemüth auf das Glück und selbst die Bequemlichkeiten seiner Nebenmenschen gern wendet, und wodurch am besten die Achtung bewiesen wird, die man gegen einander hegt.

So wie die Tugend erworben wird durch Angewöhnung, so umgekehrt auch das Laster. Man nennt die Übertretung des Moralgesetzes Laster, dagegen Sünde, das Wollen einer von der eigenen Vernunft schon gemißbilligten Handlung. Der Unterschied zwischen beiden springt in die Augen, da bei dem Laster es lediglich auf die objective Beschaffenheit der That, bei der Sünde aber auf die subjective Bestimmung des Wollenden ankommt. Es scheint, nach dem früher Gesagten, als wenn es überhaupt keine Sünde geben könne, da der Wille allein durch die Billigung

oder Mißbilligung der Vernunft bestimmt wird. Allein nicht das Gedächtniß ist die einzige Triebfeder des Willens, sondern alle Erkenntnisse, welche von der Seele aufgenommen werden; und da unter verschiedenen Vorstellungen, womit die Vernunft sich beschäftiget, und welche sie vergleicht, ein sehr verschiedenes Verhältniß der Bestimmungskraft statt findet (Cap. IX. S. 205.), so kann es sehr gut kommen, daß die Motive des Begehrungsvermögens stärker wirken, als die Motive, welche die Vernunft sich selber vorhält. Es ist also füglich möglich, daß, wenn gleich schon das Unrecht einer That erkannt ist, dennoch andere Motive den Willen bewegen können, eben diese That zu beschließen, und es kann sogar bei dem Abwägen aller Bewegungsursachen die Seele in einen Kampf gerathen, der den Willen lange unentschieden läßt, bis durch irgend eine Ursache die eine Vorstellung ein solches Gewicht erhält, daß sie alle übrigen verdunkelt und endlich den Entschluß bestimmt, sey es, daß die Vernunft ihren Ausspruch zu einem hohen Grade von Deutlichkeit bringt; oder sey es, daß die Phantasie die Annehmlichkeiten des entgegen stehenden Begehrens mit schönen Farben ausmalet, und zu Trugschlüssen dadurch verleitet, daß sie unrichtige Voraussetzungen für wahr annehmen läßt. Denn oft weiß die Sinnlichkeit auf keine andere Weise zu beschwichtigen, als daß sie durch dialectische Künste die Vernunft über die wahre Beschaffenheit des Begehrens betrügt. Sehr richtig ist die Bemerkung unserer Stampeel, wenn sie sagt: »Von allen Verwirrungen, zu welchen die Einbildungskraft (und die Sinnlichkeit überhaupt) verleitet, sind keine gefährlicher als die, welchen sie rechtfertigende Gründe unterlegt, und die Ausbrüche ihres höchsten Wahnsinnes sind lange nicht so furchtbar, als die Sophistereien ihrer Logik.« Wer jemals in einem solchen Zustande der Unentschlossenheit gewesen ist, wird es gefühlt haben, wie gegen das Ende des Entschluß-

man zu thun hat, dadurch keine Veranlassung zu unangenehmen Bemerkungen oder Erinnerungen erhalten, sondern im Gegentheil, so viel möglich, freudige Gedanken und Empfindungen erregt werden. Wenn nun die Würde des Menschen in seiner Freiheit besteht, so muß vor allen Dingen alles dasjenige von Hause aus unanständig seyn, was den Menschen daran erinnert, daß seine Freiheit durch gewisse Naturgesetze eingeschränkt ist. Alle unwillkührlichen Verrichtungen des Körpers, alle Befriedigung körperlicher Bedürfnisse zu einer anderen Zeit, als welche absichtlich dazu bestimmt ist, alles Hingeben in Begierden und Leidenschaften, die Befriedigung aller Triebe, und alle und jede Handlungen, welche durch sichtbare Ähnlichkeit daran erinnern, müssen daher vor den Augen Anderer vermieden werden, und deren öffentliche Begehung wird mit Recht für unanständig gehalten.

Der wahrhaft feine Ton besteht seinem Wesen nach darin, daß in allen Manieren, Reden und Handlungen jene Ungezwungenheit, welche freie Menschen unter einander zeigen können, mit derjenigen Aufmerksamkeit verbunden wird, welche ein wohlwollendes Gemüth auf das Glück und selbst die Bequemlichkeiten seiner Nebenmenschen gern wendet, und wodurch am besten die Achtung bewiesen wird, die man gegen einander hegt.

So wie die Tugend erworben wird durch Angewöhnung, so umgekehrt auch das Laster. Man nennt die Übertretung des Moralgesetzes Laster, dagegen Sünde, das Wollen einer von der eigenen Vernunft schon gemißbilligten Handlung. Der Unterschied zwischen beiden springt in die Augen, da bei dem Laster es lediglich auf die objective Beschaffenheit der That, bei der Sünde aber auf die subjective Bestimmung des Wollenden ankommt. Es scheint, nach dem früher Gesagten, als wenn es überhaupt keine Sünde geben könne, da der Wille allein durch die Billigung

oder Mißbilligung der Vernunft bestimmt wird. Allein nicht das Gedächtniß ist die einzige Triebfeder des Willens, sondern alle Erkenntnisse, welche von der Seele aufgenommen werden; und da unter verschiedenen Vorstellungen, womit die Vernunft sich beschäftiget, und welche sie vergleicht, ein sehr verschiedenes Verhältniß der Bestimmungskraft statt findet (Cap. IX. S. 205.), so kann es sehr gut kommen, daß die Motive des Begehrungsvermögens stärker wirken, als die Motive, welche die Vernunft sich selber vorhält. Es ist also füglich möglich, daß, wenn gleich schon das Unrecht einer That erkannt ist, dennoch andere Motive den Willen bewegen können, eben diese That zu beschließen, und es kann sogar bei dem Abwägen aller Bewegungsursachen die Seele in einen Kampf gerathen, der den Willen lange unentschieden läßt, bis durch irgend eine Ursache die eine Vorstellung ein solches Gewicht erhält, daß sie alle übrigen verdunkelt und endlich den Entschluß bestimmt, sey es, daß die Vernunft ihren Ausspruch zu einem hohen Grade von Deutlichkeit bringt; oder sey es, daß die Phantasie die Annehmlichkeiten des entgegen stehenden Begehrens mit schönen Farben ausmalet, und zu Trugschlüssen dadurch verleitet, daß sie unrichtige Voraussetzungen für wahr annehmen läßt. Denn oft weiß die Sinnlichkeit auf keine andere Weise zu beschwichtigen, als daß sie durch dialectische Künste die Vernunft über die wahre Beschaffenheit des Begehrens betrügt. Sehr richtig ist die Bemerkung unserer Stampeel, wenn sie sagt: »Von allen Verwirrungen, zu welchen die Einbildungskraft (und die Sinnlichkeit überhaupt) verleitet, sind keine gefährlicher als die, welchen sie rechtfertigende Gründe unterlegt, und die Ausbrüche ihres höchsten Wahnsinnes sind lange nicht so furchtbar, als die Sophistereien ihrer Logik.« Wer jemals in einem solchen Zustande der Unentschlossenheit gewesen ist, wird es gefühlt haben, wie gegen das Ende des Entschluß-

ſes die demſelben entgegen geſtandene Vorſtellung immer mehr in Dunkelheit verſchwunden iſt. Ausgemacht aber verdient derjenige weit bittrere Vorwürfe, welcher die Anforderungen der Vernunft kannte und ſie dennoch übertrat, als derjenige, der mit ſich-ſelbſt über ihre Geſetze noch uneinig oder durch Fehlſchlüſſe zu irrigen Anſichten verleitet worden war. Auch der letztere muß immer mit ſich ſelbſt unzufrieden ſeyn, daß er nicht that, oder daß er ſogar das Gegentheil von dem that, was er hätte thun ſollen, um dasjenige in der Welt wirklich zu machen, deſſen Daſeyn ſeine Vernunft nunmehro erheiſcht, da ſie unbefangener vergleicht. Wer aber die Stimme der Vernunft unterdrückte, der muß um ſo unzufriedener und unwilliger über ſich ſeyn, je mehr er ſich eben dadurch überzeugen muß, daß er Sklave ſeines unvernünftigen Begehrens iſt, daß die Macht ſeiner Vernunft der Gewalt der Sinnlichkeit unterliegt, daß er nicht frei iſt, ſondern ein Spielball der Außendinge, welche auf ihn wirken. Je öfter auf dieſe Weiſe die Vernunft den Begierden unterliegt, deſto größer wird die Herrſchaft der letzteren, nach der bekannten Einrichtung unſres Denkvermögens, und deſto geringer das Vermögen und die Fertigkeit der Vernunft, durch deutliche Erkenntniß ihren Vorſtellungen neue Stärke zu geben und ſie beliebig ins Gedächtniß zurückzurufen. Das Böſe hat mithin nicht nur den Nachtheil der einmaligen Verletzung der menſchlichen Würde, ſondern es führt auch, ſeiner Natur nach, den Schaden mit ſich, daß mit jeder neuen Laſterthat der Menſch ſchlechter wird, ſich der Tugend entfremdet und eine Neigung zum Sündigen bekommt. Um beſſer zu werden, bleibt nichts übrig, als zur Zeit der Ruhe und des Schweigens der Leidenſchaften die unterdrückte Stimme der Vernunft hervorzurufen, ſich deutlich ihre Gebote auseinanderzuſetzen, dadurch einen ernſten Vorſatz zu bewirken und die Kräfte zu deſſen Ausführung dadurch zu üben, daß

man theils Hülfsmittel zur Erinnerung an denselben in der Stunde der Gefahr bereitet, theils von kleinen Kämpfen zu den großen übergeht. Nur ein sehr starker Geist und eine geübte Seelenkraft vermag, einem Vorsatze unter allen Umständen auf einmal treu zu bleiben, welchen Neigungen, Triebe oder Leidenschaften bestürmen, denen man sich mit Lust ergeben hatte. Schon hieraus ist zu entnehmen, daß es keinen Stillestand in der moralischen Würdigkeit des freien Menschen gebe. Mit jedem einzelnen Gedanken, mit jeder Vorstellung, mit jedem dadurch veranlaßten Entschlusse muß er nothwendigerweise entweder besser oder schlechter werden (Cap. VI. S. 133).

Die Tugendhaftigkeit eines Menschen besteht daher nicht allein in der Gemüthsbeschaffenheit desselben, noch viel weniger ist sie eine Folge der menschlichen Neigungen. Um tugendhaft zu seyn, muß das verpflichtende Gesetz der Tugend erkannt worden seyn, und diese Erkenntniß muß den freien Willen bestimmt haben. Bei der Wiederholung dieser erkannten Vorstellung ist es nicht nöthig, daß diese Erkenntniß wieder in aller Deutlichkeit reproducirt werde. Durch die öftere Wiederholung vielmehr ist die Seele so sehr daran gewöhnt, daß schon bei der ersten Anregung des Gedankens die Willenskraft bestimmt wird, und diese Fertigkeit des Willens, die Gesetze der Vernunft zu befolgen, macht die Tugend aus. Niemand kann daher tugendhaft geboren seyn, sondern die Tugend muß immer erworben werden und gereicht dem zum Verdienste, der sie errungen hat. Dies ist es, wodurch die Tugend sich von dem unterscheidet, was man gutes Herz nennt. Darunter versteht man diejenige anhaltende Gemüthsstimmung, welche gewöhnlich Entschließungen erzeugt, die mit der Tugend große Ähnlichkeit haben oder gar von gleichem Erfolge sind. Das gute Herz ist also nicht eine Frucht der Erkenntniß der Gesetze der Vernunft über Gutes und Böses, sondern ein

Product unſrer phyſiſchen und pſychiſchen Organiſation (Cap. VIII. S. 177.), kraft deren gewiſſe Empfindungen auf uns denjenigen Eindruck machen, daß ſie durch dunkle Vorſtellungen von ihrer Annehmlichkeit oder Unannehmlichkeit unſere Entſchließung leiten. Das gute Herz iſt daher mit unter demjenigen begriffen, was wir früher Gemüth genannt haben (§. 7. S. 33.), inſofern das letztere alle Entſchließungen aus dunklen und klaren Vorſtellungen begreift, ſolche mögen nun durch Empfindungen oder durch das Erkenntnißvermögen ſelber erweckt worden ſeyn. Das gute Herz iſt mithin angeboren, nicht erworben, und es iſt von der Tugendhaftigkeit ſo weſentlich verſchieden, wie das Vernunftähnliche von der Vernunft. Es iſt kein Verdienſt, ein gutes Herz zu beſitzen; aber es iſt ein großer Ruhm, ein böſes Herz bezwungen zu haben. Der Gutherzige folgt ſeinen Neigungen, ohne Unterſuchung, ob ſolche von der Vernunft gebilliget werden oder nicht, und er glaubt, dieſe Prüfung um ſo weniger nöthig zu haben, als ſeine Handlungen durch ihre öftere Ähnlichkeit mit tugendhaften Thaten, ihn ſelbſt und Andre glauben machen, es ſey die Tugend ſelber, welche ſie geboren habe. Eine Erfahrung, welche man täglich zu machen Gelegenheit, und welche die traurige Folge hat, daß die allermeiſten Menſchen von gutem Herzen am allerwenigſten tugendhaft, ſondern von einer ſichtbaren moraliſchen Schwäche und höchſt unzuverläßig ſind. Immer ihren Neigungen folgend, leiſten ſie ebendenſelben auch dann Gehorſam, wenn es ſtrafbar iſt, ihnen Gehör zu geben. So gebiert Mitleid oft Ungerechtigkeit, Zuneigung oft Verzärtelung und Parteilichkeit, Theilnahme oft vorgefaßte Meinungen und unüberlegte Handlungen. Selten ſind die gefühlvollen Seelen zu großen Entſchließungen fähig, bei welchen ſie über ihre Begierden und Wünſche den Sieg erringen müſſen; ſelten ſind ſie in ihren Entſchließungen ſo feſt, daß nicht hetero-

gene Empfindungen sie unschlüssig und veränderlich machen sollten. Immer sind ihre Entschließungen für sie ein Werk des Zufalles, weil sie eine Frucht erregter Empfindungen, nicht die Folge eines überlegten und festen Planes sind, und es ist um so gefährlicher sich den Regungen eines guten Herzens ganz zu überlassen, je mehr man auf einem Standpunkte steht, wo es von der größten Wichtigkeit ist, nach einem festen und verständigen Plane zu handeln. Ein Fürst von gutem Herzen ist daher immer z. B. weit weniger werth, als ein verständiger Fürst: jener kann in ganz ruhigen Zeiten wohlthätig erscheinen, obgleich er immer den unersetzlichen Schaden bringen wird, die Energie des Geistes der Staatsverwaltung und des Volkes einzulullen; aber in Zeiten der Gefahr, wo der Verstand allein aushilft, wird er untergehen, wie Ludwig XVI. So viel mehr ist der Geist werth, als das Herz. Denn der Geist führt zur Erkenntniß, die Erkenntniß zur Tugend, und so bezähmt die Vernunft auch ein böses Herz. Damit soll nicht gesagt seyn, daß es werthlos sey, ein gutes Herz zu haben. Nicht in dem Kampfe mit der Sinnlichkeit besteht die Tugend; man darf nicht erst böse seyn oder werden, um gut zu werden. Wer noch kämpft, ist zwar auf dem Wege zur Tugend; aber noch ist er nicht tugendhaft. Die vollendete Tugend besteht in der Herrschaft des freien Willens, welcher immer mit den Gesetzen der Vernunft übereinstimmt. Wessen Wille durch keine bösen Neigungen zum Laster versucht wird, dessen Einsicht wird es um so leichter gelingen, den Werth des entgegengesetzten Guten zu erkennen und es zu lieben. Es ist also ein schönes Geschenk der Natur, ein gutes Herz empfangen zu haben. Nur für die Trägheit, welche sich dabei beruhiget und darüber die Tugendhaftigkeit entbehren zu können glaubt, wird es ein gefährlicher Schatz.

Mit dem guten Herzen ist die Unschuld verwandt.

Unschuldig heißt der, der um deswillen keine Versuchung zum Bösen hat, weil er dasselbe gar nicht kennt. Man nennt auch wohl denjenigen unschuldig, der zwar Neigung zum Bösen gehabt hat, welche aber noch niemals so stark gewesen ist, daß sie durch Bestimmung des Willens in That übergegangen wäre. Diese letztere Bedeutung ist uneigentlich und nur daher entstanden, weil die Menschen nicht vermögen, in den Seelen ihrer Nebenmenschen zu lesen, und mithin von demjenigen, der niemals etwas Böses that, auch nicht behaupten können, daß er etwas Böses dachte. Wer aber das Böse kennt, gleichwohl es gegen die Stimme der Vernunft nicht aufkommen läßt, der ist nicht bloß unschuldig, sondern wirklich tugenhaft. Die Tugend ist höher zu achten, als die Unschuld. Denn der Tugendhafte beweist die Kraft seiner Vernunft; der Unschuldige handelt bloß nicht gegen die Vernunft. Die Unschuld an sich hat also keinen moralischen Werth, wohl aber die Erhaltung der Unschuld. Es ist nicht möglich, daß Jemand alle Reize des Lasters auf einmal kennen lerne. Denn da das Laster nicht aus der Vernunft, sondern aus der mit der Vernunft im Streit begriffenen Sinnlichkeit entspringt, deren Mittheilungen zu den Erfahrungskenntnissen gehören, so kann auch die Seele das Laster nicht aus sich selbst entwickeln, sondern erfährt dessen Annehmlichkeiten nur durch den Genuß selber. Vor dem Genusse kann der Mensch davon keine Vorstellung haben, außer mit Hülfe der Phantasie, indem diese die Empfindung bei ähnlichen Freuden reproducirt. Einmal aber sind die Vorstellungen der Phantasie an sich nicht so stark als die der Sinne (Cap. IX. S. 205.), andern Theils hat jeder Genuß noch etwas Eigenthümliches, was man durchaus selbst erfahren haben muß, um es zu kennen, und endlich werden bei der Wiederholung der Erfahrung noch immer neue Entdeckungen gemacht (Cap. VIII. S. 173). Vor der Erfüllung unsrer

Wünſche und Begierden konnten wir nur Vergnügen, nachher aber Freude empfinden (ibid. S. 181). Die erſte Verſuchung zum Böſen kann daher niemals ſo groß ſeyn, als die ſpätern nach gemachter Erfahrung, und es iſt alſo leichter, der erſten Verſuchung zu widerſtehen, als den ſpäteren, obgleich die Neugierde auch jener einen beſondern Reiz verleiht. Das Begehrungsvermögen als eine active Thätigkeit wächſt durch Gewöhnung (ibid. S. 183). Niemand, der ſich einmal einem Genuſſe, welchen die Vernunft verbietet, hingibt, iſt im Stande vorher zu beſtimmen, daß er künftig noch die Freiheit behalten werde, ſich die Wiederholung des Genuſſes bei einer neuen Verſuchung zu verſagen. Er ſetzt ſich ſelbſt in die Gefahr, ſeine Freiheit und Tugend dadurch gänzlich zu verlieren, daß der Widerſtand, welchen er der Verſuchung entgegenzuſetzen vermag, immer mehr abnimmt. Die Vernunft gebietet mithin, der erſten, kleinſten Verſuchung zu widerſtehen. Wer alſo ſeine Unſchuld zu erhalten gewußt, niemals einer Verſuchung nachgegeben hat, verdient mit Recht den Namen des Tugendhaften. Es iſt nicht nöthig, ſich erſt in die Arme des Laſters zu werfen, um die Tugend wieder zu finden. Wenn es der Vernunft widerſpricht, dem Laſter ſich zu ergeben, ſo muß die Tugend erreichbar ſeyn, auch ohne jemals dem Laſter gehuldiget zu haben. Die Unſchuld zu bewahren, heißt die Tugend unbefleckt erhalten. Eben ſo iſt derjenige, der zu keiner Zeit etwas Böſes gethan hat, offenbar ein tugendhafter Menſch, obgleich an ſich es noch nicht Tugend iſt, nichts Böſes zu thun. Da aber jeder Menſch, vermöge ſeiner ſinnlichen Natur, mancherlei Verſuchungen ausgeſetzt iſt, ſo beweiſet derjenige, der ihnen niemals unterlag, oder doch nur ſelten nachgab, daß bereits ſeine Vernunft eine bedeutende Macht ſich erworben und die Freiheit errungen habe.

Eben ſo wenig aber, als die Tugendhaftigkeit in einer

den Willen nicht bestimmenden Einsicht, in einer Erkenntniß, welche durch entgegenwirkende stärkere Vorstellungen verhindert werden kann, den Entschluß zu regieren, bestehen kann; eben so wenig ist es die verübte That allein, welche die Tugend ausmacht. Denn die That ist ja nichts andres, als das Product der durch den Willen in Bewegung gesetzten Kräfte des Menschen. Durch die Mangelhaftigkeit dieser Kräfte, durch Ungeschicklichkeit, besonders aber durch das Zusammentreffen unvorhergesehener äußerer Umstände kann der Erfolg unserer Thätigkeit ein ganz andrer seyn, als welcher beabsichtiget wurde. Es springt in die Augen, daß ich nur in so weit als Urheber eines Erfolges angesehen werden kann, als ich denselben wirklich veranlaßt habe, und daß mithin, was andere Kräfte außer den meinigen bewirkten, nicht mir zugeschrieben werden kann, außer insofern ich bei meiner Handlung die Mitwirkung dieser äußeren Kräfte voraussetzte und in Anschlag brachte, oder doch ohne meine Schuld nicht übersehen konnte. Denn da der Wille dadurch bestimmt wird, daß das Erkenntnißvermögen die Verwirklichung eines noch nicht existirenden Zweckes als vernünftig erkennt (Cap. III. S. 90.), und die Handlungen unsrer Thätigkeit nur Mittel zur Erreichung dieses Zweckes sind; so ist es allerdings vernunftwidrig, solche Handlungen zu begehen, wodurch der vorgesetzte Zweck verfehlt wird, und es ist im Gegentheil der Vernunft gemäß, zu prüfen, welche Handlungen unter den Umständen, unter welchen sie begangen werden mögen, zum Zwecke führen. Insofern die Vernunft die Folgen als existent gedachter Ursachen beurtheilt, wird sie auch das Vorhersehungsvermögen genannt.

Wenn nun die Zurechnung die Bestimmung des Verhältnisses des Erfolges einer That zu der Urheberschaft des Handelnden ist; so ist klar, daß der Erfolg einer That dem Handelnden nicht nur in so weit zugerechnet werden

muß, als er denſelben durch die Thätigkeit ſeiner Kräfte ſelber hervorgebracht hat, ſondern auch inſofern er die Mitwirkung andrer Kräfte durch ſeine Thätigkeit veranlaßte, jedoch überall nur in ſo weit als er den Erfolg dieſer Thätigkeit mit ſeiner Vernunft einzuſehen vermochte. Was außer dem Kreiſe ſeiner Erkenntniß bei Anſtrengung aller ſeiner Seelenkräfte lag, kann ihm nicht zugerechnet werden, weil die Vernunft durch nichts beſtimmt werden kann, was ſie gar nicht kennt. In Anſehung desjenigen Theiles des Erfolges einer That, welche durch fremde Kräfte, oder durch die Beſchränktheit der eigenen, deren Exiſtenz der Handelnde nicht wußte, noch bei aller Aufmerkſamkeit wiſſen konnte, verurſacht worden iſt, kann daher derſelbe weder tugendhaft, noch laſterhaft genannt werden, weil dieſer Theil des Erfolges nicht von ſeiner Vernunft und ſeinem Willen ausgegangen iſt.

Schon aus dieſem Grunde kann daher ein und dieſelbe That das eine Mal tugendhaft und ein ander Mal laſterhaft ſeyn, je nachdem der Handelnde den Einfluß andrer Umſtände auf den Erfolg einzuſehen vermochte oder nicht. Umgekehrt, wenn der äußere Erfolg, die durch die That hervorgebrachte Wirkung, dieſelbe wäre, kann der moraliſche Werth der That noch ſehr verſchieden ſeyn, eben weil die äußere Wirkung der That mit dem Zwecke, deſſen Erreichung beabſichtiget wurde, nicht nothwendig übereinzuſtimmen braucht, noch mehr aber, weil auch die Vorſetzung ein und deſſelben Zweckes für den einen Menſchen eine Tugend, und für den andern ein Laſter ſeyn kann. Denn der eine kann Pflichten auf ſich haben, welche ein anderer nicht hat, und es kann daher den Pflichten des einen widerſtreiten, was den Verhältniſſen eines andern vollkommen angemeſſen iſt.

Nicht die vollbrachte, ſondern die vorgeſetzte That, der ernſtliche Vorſatz, durch welchen die Vollbringung ge-

leitet wird, bestimmt das Maß der Tugendhaftigkeit oder Lasterhaftigkeit, welche die That in sich enthält. Der Zweck, dessen Erreichung der Wille in dem Vorsatze beabsichtigte, mithin die psychische Handlung, nicht die körperliche, muß gewürdiget werden, um ein gerechtes Urtheil über den moralischen Werth der Handlung fällen zu können.

So ist es denn doch richtig, daß der Zweck die Mittel heilige? Jener jesuitische Grundsatz, der zu den größten Abscheulichkeiten geführt hat, und der Gleisnerei den Heiligenschein verleiht, so muß selbst eine geläuterte Philosophie denselben als richtig zugestehen? Wenn der Zweck es ist, dessen Erreichung die Vernunft gebietet, und der den Werth aller Handlungen bestimmt, welche zu seiner Verwirklichung geschehen, ist es nicht nothwendig, daß die Vernunft selber auch alle Handlungen erheische, welche den Zweck fördern, und daß deren moralischer Werth nur allein darnach abgemessen werden dürfe, in welchem Verhältnisse sie zur Erreichung des vorgesetzten Zweckes stehen? Dies ist eins von den raschen Urtheilen, deren Daseyn auf dem Vergessen der logischen Gesetze beruht.

In den Gesetzen für die menschlichen Handlungen, welche ihren Ursprung in der Vernunft selber haben, kann es keinen Widerspruch geben (Cap. II. S. 80). Es ist mithin unmöglich, daß die Vernunft jemals wollen könne, daß etwas geschehe, was sie als böse erkannt und dessen Daseyn sie verabscheut hat. Es ist also schon an sich undenkbar, daß die Vernunft einen Zweck absolut gebieten sollte, dessen Erreichung nur durch Handlungen zu bewerkstelligen wäre, welche der Vernunft entgegen sind. Denn wenn dies möglich wäre, so müßte die Vernunft ein und dieselbe Handlung zugleich gebieten und verbieten, mithin sich widersprechen können. Die Vernunft kann sonach nur erreichbare Zwecke absolut gebieten; sie kann die Verwirklichung von Vorstellungen, die an sich ihren Beifall haben,

welche aber entweder physische oder moralische Hindernisse ihrer Ausführung darbieten, nur als wünschenswerth erkennen, aber sie kann solche Zwecke niemals gebieten, weil sie sich selbst nicht widersprechen kann. Denn, wenn die Vernunft will, daß etwas bewirkt werde, so muß sie auch die Mittel wollen, wodurch es zu bewerkstelligen ist, weil sie sonst wollen würde, daß etwas geschehe, was nicht geschehen kann. Wenn sie mithin Handlungen verbietet, so kann sie niemals zugeben, daß diese Handlungen geschehen, und die Frucht solcher Handlungen, welche es auch sey, kann von ihr nicht begehrt werden.

In den absoluten Geboten der Vernunft, eben weil sie vernünftig sind, ist kein Widerspruch denkbar, und es ist unmöglich, daß eine solche Forderung derselben nur durch unerlaubte Mittel zu erreichen wäre. Dergleichen allgemeine Gebote gibt es aber auch nur sehr wenige und durchaus einfache; so wie denn wir bei der Zergliederung der Moralgesetze finden werden, daß sie meistentheils negativ sind. Wenn aber die Vernunft in concreten Fällen irgend einen Zweck billiget, und also dessen Ausrichtung sich vorsetzt, so kann dies immer nur mit dem Vorbehalte geschehen, daß nicht späterhin noch die physische oder moralische Unerreichbarkeit des Zweckes eingesehen, und damit das Urtheil selbst geändert werde, welches über den Zweck gefällt worden ist.

Hieraus ergibt sich zugleich, daß, wenn schon bei zusammengesetzten Handlungen jede einzelne That nur als Mittel zum Endzweck in Anschlag kommt, doch in moralischer Hinsicht jede einzelne That für sich gewürdiget werden müsse, und keine derselben für den moralischen Werth des Ganzen ohne Belang seyn könne. Nur diejenige zusammengesetzte Handlung verdient tugendhaft genannt zu werden, worin keine That vorkommt, vor

welcher das Gewissen zu erröthen braucht. Es fragt sich dabei nur noch, ob Handlungen überhaupt einen absoluten moralischen Werth haben können, oder ob sie nicht vielmehr alle einen bloß relativen Werth haben, nämlich in Bezug auf den vorgesetzten Zweck? Denn da der moralische Werth der Handlungen nicht nach deren Wirkung, sondern nach dem Vorsatze abgeschätzt werden muß, so würde, wenn es keine absolut gute und schlechte Handlungen gäbe, immer die Absicht der That allein deren Gehalt bestimmen. So würde man am Ende doch, wenn auch nicht auf jenen jesuitischen Grundsatz, doch auf einen ähnlichen kommen; nämlich, daß es an sich weder gute noch böse Thaten gebe, sondern die Absicht allein, in welcher sie geschehen, sie stempele und präge. Es springt hierbei in die Augen, daß, wenn Handlungen von der Vernunft absolut geboten werden, deren Begehung immer gut, und deren Gegentheil immer böse seyn muß; so ist es immer gut, Gott im Geiste zu ehren, und immer böse, ihn zu lästern. Bei solchen Geboten wird das Material der Handlung im Gesetze selber bestimmt, und dieses Material ist kathegorisch ausgedrückt. Bei denjenigen Vernunftgesetzen aber, welche bloß formell sind, bei denen bloß der durch Handlungen zu erreichende oder zu vermeidende Zweck angegeben wird, ist es der Natur der Sache nach nicht möglich, daß sie kathegorisch über den Werth gewisser Handlungen absprechen; sondern alle übrigen Handlungen, worüber keine materiellen Gesetze verfügen, müssen relativ gut oder böse seyn, in sofern sie die von der Vernunft gebotenen oder verbotenen Zwecke befördern oder verhüten. Welche Handlungen nun absolut geboten oder verboten, und welche Zwecke vorgeschrieben oder untersagt sind, das setzt die Moral auseinander, als dieje-

nige Wissenschaft, welche die practischen Gesetze der Vernunft enthält.

Eben dies aber, daß die Tugendhaftigkeit oder Lasterhaftigkeit der Handlungen begründet wird durch ihr Verhältniß zu den allgemeinen oder besonderen Zwecken, welche der Handelnde sich wirklich vorgesetzt hatte und nach den Anforderungen der Moral hätte vorsetzen sollen, beweiset auf's neue, daß nicht die äußere That, sondern der geistige Vorsatz zur Handlung es ist, wornach deren moralischer Werth abgeschätzt werden muß. Sich das, was die Vernunft heischt, immer so deutlich vorstellen, daß dadurch der Wille allein bestimmt wird, das ist das Wesen der Tugend.

Da nun die Vernunft immer ein und dieselbe ist, und alle Zwecke, welche sie sich vorsetzen kann, nur concrete Anwendungen des Principes ihrer eigenen Kraft und Thätigkeit seyn können; so folgt von selbst, daß auch die Tugend nur eine einzige seyn kann. Man kann wohl sagen, daß eine begangene Handlung tugendhaft, und eine andere lasterhaft sey, auch ein Mensch kann zu einer Zeit tugendhaft und zu einer andern lasterhaft seyn; aber es ist unmöglich, daß ein Mensch zugleich tugendhaft und sündlich sey, weil es unmöglich ist, daß seine Gesinnungen zugleich der Vernunft gemäß und entgegen seyn können. So wie es nur ein Denkvermögen im Menschen und nur eine Vernunft gibt, so auch nur eine Tugend. Daher die Sprache auch die Tugend als eine einzige, ungetheilte und unwandelbare bezeichnet. Wenn von mehreren Tugenden, z. B. der Frömmigkeit, des Mitleids, die Rede ist, so wird darunter nichts anders, als die Anwendung der Tugend auf gewisse Verhältnisse verstanden, und durch diesen Sprachgebrauch selber bezeichnet, daß die einzige wahre innere

Tugend der Gesinnung sich bei ihrer Anwendung so oft äußerlich vielfältig zeige, als ihre Anwendung verschieden ist, daß aber auch in diesen vielfachen Beziehungen das einige, unveränderliche Wesen derselben nicht zu verkennen sey. Was indessen in der menschlichen Gesellschaft oft mit dem Namen einer Tugend beehrt wird, ist nichts andres, als eine Stiefschwester derselben, eine Frucht des guten Herzens oder des Gemüthes; und bei diesen nur dem ersten Anscheine nach ähnlichen Geschöpfen, kann es freilich sehr leicht geschehen, daß derselbe Mensch mit unveränderter Gesinnung nützliche und strafbare Handlungen begehe. Diese Veränderlichkeit ist bei dem Tugendhaften unmöglich anzutreffen, weil die Tugend in der befestigten Gesinnung, in der erworbenen Fertigkeit besteht.

So führt uns also die Erkenntniß unser selbst unwiderstehlich zur Tugend, nicht bloß dadurch, daß wir unsere Schwächen kennen lernen, sondern, daß wir das Wesen der Tugend und unsere unaufhaltbare Verpflichtung dazu einsehen. Und welcher Tugend? der allerreinsten, die es geben kann: gut und vollkommen zu werden, ohne der Triebfedern der Furcht, oder der Hoffnung zu bedürfen. Nicht einmal die Ehrfurcht vor Gott, den wir noch nicht erkannt haben, soll uns dazu bewegen. Auch der Mensch ohne Religion, auch der Gottesleugner, muß tugendhaft seyn, sobald er sein geistiges Wesen erkennen lernt. Nicht um irgend einer Belohnung oder Glückseligkeit willen, ohne Rücksicht auf einen andern Zweck, selbst ohne Bezug auf unsere Unsterblichkeit, sollen wir tugendhaft seyn und werden, bloß weil es die Vernunft gebietet, weil wir vernünftige Wesen sind und unsere Vernunft verleugnen müssen, wenn wir diesen Beruf verkennen wollten.

So viel beſagt die Überſchrift der Halle: Erkenne dich ſelbſt! wenn auch Pythagoras daran nicht gedacht hätte. So unleugbar iſt dieſer kathegoriſche Imperativ unſeres unſterblichen Kant; nur daß er nicht auf dem Gefühle unſerer Pflichten, ſondern auf der deutlichen Erkenntniß unſerer Vernunft gegründet ſeyn muß, um unleugbar zu ſeyn. Die Tugend iſt um ihrer ſelbſt willen!

Capitel XII.

Lebenszweck.

Doch wenn auch die Tugend um ihrer selbst willen erworben und geübt werden soll; so folgt daraus nicht, daß sie unbelohnt läßt. Sie führt ihren ewigen Lohn mit sich, das Bewußtseyn der erfüllten Pflicht, der Consequenz mit sich selber, die Selbstzufriedenheit, die Glückseligkeit.

Schon die Ableitung des Wortes Seligkeit von Seele führt uns darauf, daß sinnliche Genüsse und Güter dieser Welt, welche durch die Werkzeuge dieses vergänglichen Körpers erkennbar sind, unsere Seligkeit nicht ausmachen können. Alles Körperliche ist ja endlich, mithin auch jede Reizbarkeit des Sinnes; durch Gewöhnung wird jeder sinnliche Eindruck geschwächt (Cap. VIII. S. 182.), nur durch Steigerung des Genusses kann die Lust auf's neue erregt werden, und wenn nun die Empfänglichkeit aufs höchste gespannt und die Kraft des Sinnes erschöpft ist, wenn Doctor Grahams Bette keinen größeren Eindruck macht, als jedes andere Lager, was bleibt dann übrig, als ein Überdruß, ein Ekel, eine Leere und eine unbefriedigte Sehnsucht, welche das ganze Leben verächtlich machen, das keinen Reiz mehr hat; was, als der Spleen und Lebensüberdruß?

Aber gut, könnte der schwelgende Britte mir ant-

worten, ich will des Lebens Vergnügungen genießen, so lange ich kann, und den Becher der Freude ausleeren bis auf den letzten Tropfen; meine einzige Anstrengung soll die Erfindung neuer Reizmittel seyn, und wenn mein Leib mir seine Dienste versagt, so werf' ich ihn weg, um einen neuen Leib zu empfangen und von vorne mein glückliches Leben zu beginnen, weil ich die Fortdauer meines Geistes nun einmal nicht bestreiten kann (Cap. VI. S. 135). Zugegeben, mein Freund, daß dein neuer Körper wieder für den sinnlichen Reiz empfänglich seyn wird, sogar zugegeben, wovon dir doch bald, beim weiteren Nachdenken, das Gegentheil klar werden wird, daß du wieder in Verhältnissen auflebest, die dir die Erfüllung aller deiner Wünsche gestatten, und daß du kein Bettler werdest, dem die Mittel fehlen, seine Begierden zu beschwichtigen; was wird denn, wenn du so in aller Ewigkeit fortlebest, dein Leben ewig seyn? Ein steter Wechsel von Sinnenrausch und Überdruß, ein unaufhörliches Begehren und ein ewiger Mangel der Befriedigung, eine Unruhe ohne Ende, und früher oder später die Erkenntniß, daß der bessere Theil deiner Person, dein Geist, bei diesem Leben zwecklos existirte, daß alle die Kräfte deiner Seele unbenutzt blieben, und daß die in dir wohnende Vernunft selber unvernünftig seyn müßte, wenn sie nicht diesen Mißbrauch deines Daseyns mißbilligen und dir darüber Vorwürfe machen sollte. Mit diesem quälenden Bewußtseyn würdest du nicht einmal glücklich, geschweige denn glückselig seyn. Glücklich ist derjenige, der erlangt, was er verlangt; glückselig derjenige, welcher alles erlangt hat, was er für seine Seele verlangen kann. Denn nur in Rücksicht der geistigen Bedürfnisse ist eine vollständige Befriedigung denkbar, welche für die Begierden der Sinne zu erreichen eben darum unmöglich ist, weil alles Körperliche endlich und

vergänglich ist, und unsere sich selbst überlassenen Begierden stets noch nach einer größeren Masse sinnlicher Freuden verlangen werden, als ihnen gewährt werden kann. Woran auch außer uns wir uns hängen mögen, niemals können wir dadurch vollkommen glücklich werden: denn es ist nicht unser eigen; früher oder später wird es uns, oder wir ihm entrissen; früher oder später schwindet sogar unsere Empfänglichkeit zum Genusse. In der Befriedigung sinnlicher Begierden selbst liegt der Widerspruch, der die Dauerhaftigkeit und Unendlichkeit des äußeren Glückes aufhebt. Denn das Begehrungsvermögen wird durch Gewöhnung immer stärker, weil es eine active Thätigkeit der Seele ist, und verlangt also immer mehr, dagegen die Empfänglichkeit des Sinnes mit jedem Genusse abnimmt (Cap. VIII. S. 182.). Niemals werd daher ein Weiser sich an irgend etwas außer sich, und wenn es ein Gegenstand des allerfeinsten und alleredelsten Genusses wäre, so hängen, daß seine Ruhe und seine Zufriedenheit mit der Entziehung dieses Genusses verloren ginge.

Nur in Ansehung der Anforderungen der Vernunft ist es möglich, vollkommen glücklich zu werden, und nur ihnen darf daher der Mensch sich ganz hingeben. Die höchste Anforderung unserer Vernunft ist die Tugend und die Vervollkommnung aller unserer Seelenkräfte zu dem Ende, um ohne Irren das Gute in jeder Gestalt und jedem Verhältnisse zu erkennen, und die Kraft zu erwerben, es unter allen Bedingungen zu üben. Die höchste Weisheit, und die größte Tugend, die von jener unzertrennlich ist, sind die Aufgabe, welche die Vernunft dem Menschen macht; nicht daß er sie erreiche, sondern daß er unaufhörlich strebe, sie zu erreichen. Denn da die Vernunft unmittelbar und mit innerer Gewißheit nur sich selbst erkennt (Cap. I. S. 48.), so kann auch der

endliche Zweck ihres Daseyns, welchen sie sich vorsetzen kann, nur sie selber betreffen. Weil aber durch das Bewußtseyn unserer selbst zugleich die Erkenntniß aller unserer Du bedingt wird, so kann der Zweck unseres Daseyns nur ein solcher seyn, welcher mit dem Lebenszwecke jeder außer uns lebenden Vernunft übereinstimmt, und ein und derselbe ist, indem die in mehreren Wesen wirkende Vernunft sich nicht nur nicht widersprechen kann, sondern ein und dieselbe ist, und ein und dasselbe wollen muß (Cap. IV. S. 113.). Der Zweck des Daseyns jedes einzelnen Wesens ist also gebunden an das Moralgesetz, und muß sich auflösen in dem Endzwecke der Menschheit, so wie das Ziel der Menschheit nichts anderes seyn kann, als die Erfüllung des Lebenszweckes aller Menschen. Die Menschheit selber ist indessen so lange etwas bloß Ideales, so lange die Menschen durch Ungleichheit sich von einander unterscheiden; ihre Realität ist bedingt durch die Gleichwerdung der Menschen, durch ihre gleiche Ausbildung (Cap. XI. S 234.). Die Menschheit selber kann mithin ihre Bestimmung nicht anders erreichen, als durch die geistige Ausbildung jedes einzelnen Menschen. Und diese rastlose Ausbildung unserer Anlagen und Kräfte erheischt ja die Vernunft von jedem einzelnen. Ihr Wesen besteht in der Erkenntniß des Wesens aller Dinge, ihre Würde in dem Willen des Guten. Jeder Endzweck, den die Vernunft sich selber setzen kann, kann daher kein anderer seyn, als sich selber dergestalt auszubilden, daß sie immer zunehme an Weisheit und an Tugend.

Vervollkommnung unser selbst, und mit uns aller Glieder der Menschheit, ist also der Zweck unseres Daseyns. Darin allein kann das Verlangen der Vernunft bestehen, und dessen Erreichung allein kann Glückseligkeit gewähren, nicht nur weil dieses Ziel für keinen

Menſchen unerreichbar iſt, indem von ſeiner Freiheit der Weg dahin aufgefunden und gebahnt wird (Cap. VIII. S. 182.), ſondern auch weil die Erlangung des Begehrten nichts mehr zu verlangen übrig läßt. Der höchſte Gipfel aller Vervollkommnung würde die Erlangung der unendlichen Weisheit ſeyn, welche Alles durchſchaut, und welcher eben darum nichts mehr zu begehren übrig bleibt. Höher als Gott, der, wenn er iſt, nichts andres als die höchſte Weisheit iſt, ſteigen zu wollen, iſt ein Gedanke, der ſich in ſich ſelbſt aufhebt. Wenn der Menſch alſo in ſeiner Veredlung ſo weit gekommen wäre, daß ſein vernünftiges Weſen mit dem Weſen der Gottheit übereinſtimmte, zur Gottheit überginge und mit dieſer in ein Weſen verſchmölze (Cap. IV. S. 118.), ſo würde er mit der Gottheit ſelbſt die Glückſeligkeit der vollendeten Weisheit und der ewigen Ruhe genießen. Es iſt wohl der Mühe werth, zu unterſuchen, ob der ſchwache Menſch die Anlage zu dieſer Überſchwänglichkeit von Glück beſitze, ob in ihm das Vermögen aufzufinden ſey, dieſen Gipfel der Vollkommenheit zu erklimmen?

Der Menſch iſt ein vernünftiges Weſen (Cap. II. S. 74), und ſeine Vernunft iſt der Perfectibilität fähig Cap. VI. S. 136.). In ſich ſelbſt hat die Vernunft keine Gränzen dieſer Perfectibilität, obgleich das Materiale ihrer Arbeiten ihr durch den Verſtand zugeführt werden muß. Die Kraft des Verſtandes iſt zwar abhängig von dem Organismus unſrer Perſon, wird aber allmählig erweitert durch die Arbeit der Vernunft ſelber (Cap. IV. S. 118), und die Organiſation der menſchlichen Perſon in den ſucceſſiven Lebenszuſtänden ſelber richtet ſich nach dem Maße der Erweiterung unſerer Erkenntniß (Cap. VI. S. 137). So gewiß es iſt, daß die Vernunft keinen andren Zweck haben könne, als einen von ihr als wirklich erkannten; eben ſo gewiß iſt es, daß die Organiſation desjenigen In-

ſtrumentes, welches ſie nur als ein Hülfsmittel zur Erreichung ihres Zweckes anerkennt, ihr niemals ein unüberſteigliches Hinderniß werden dürfe, ihrer Beſtimmung entgegen zu gehen. Selbſt die erkannte Nothwendigkeit der Perſönlichkeit des Menſchen ſowohl in dieſem Leben, als in jenem (Cap. V. S. 125.) enthält keine Verhinderung der Vereinigung mit Gott; denn dieſe Perſönlichkeit nimmt ohnehin in eben dem Grade ab, je mehr die Übereinſtimmung unſres Ich mit alle demjenigen, was früher für ein Du von uns gehalten wurde, erkannt wird, und je mehr mithin das Nichtich vor dem Lichte unſrer Einſicht verſchwindet. Mit jeder Stufe der Vervollkommnung wird die Abſonderung des Ich nothwendig geringer (Cap. VI. S. 143.), und es iſt um ſo weniger der Natur unſrer Vernunft entgegen, daß ſie in ihrer höchſten Vervollkommnung ſich für einerlei erkenne mit der Gottheit, unter welcher wir uns nichts anders als die höchſte Vernunft vorſtellen, als überhaupt wir uns bereits überzeugt haben, daß die Vorſtellung des Ich gar nicht weſentlich zur Thätigkeit der Vernunft gehöre, ſondern nur ein Hülfsmittel ihrer Ausbildung ſey (Cap. VI. S. 134). Im Gegentheil, ſobald unſre Vernunft die höchſte Vollkommenheit ſich erworben hätte, würde ſie ſich auch nothwendigerweiſe für einerlei mit der Gottheit erachten müſſen, und es würde kein Unterſchied zwiſchen beiden mehr ſtatt finden (Cap. V. S. 126).

In der Natur und dem Weſen unſrer Vernunft liegt daher kein Hinderniß, nicht nur an Vollkommenheit und an Glückſeligkeit von Grad zu Grad der Gottheit immer näher zu treten, ihr immer ähnlicher zu werden, ſondern auch am Ende ihr gleich zu ſeyn und mit ihr zu einem Weſen ſich zu vereinigen.

Es kommt nur noch darauf an, ob nicht außer ihr noch Hinderniſſe anzutreffen ſind, welche dieſes erhabene

Ziel uns aus den Augen rücken? Wir dürfen dabei nicht vergessen, daß unsre Seele ein Geist ist, und freie Geister ihrer Natur nach unmöglich irgend einer fremden Macht unterliegen können (Cap. VI. S. 129.). Selbst die Allmacht Gottes darf uns keine Besorgniß erregen, weil, wenn ein Gott ist, dieser die höchste Weisheit seyn müßte und nichts wollen könnte, was der Vernunft entgegen wäre.

Auch die Unendlichkeit der Größe Gottes kann uns nicht die erweckte Hoffnung rauben, Theil zu nehmen an Seiner Herrlichkeit. Denn endlich und unendlich sind irdische Bestimmungen, abgezogen von dem Verhältnisse unsrer Personen zu den Dingen, welche außer uns sind (Cap. I. S. 53.). Mit der Erweiterung der Vorstellung von unserm Ich und mit der Abnahme unsers Nichtich, müssen eben darum auch unsre Begriffe von Größe und der Verschiedenheit der Größen sich erweitern, und es verschwindet alle Endlichkeit dem, der außer seinem Ich kein Nichtich mehr zu erkennen vermag, in dessen Bewußtseyn die Vorstellung von allem, was ist, was war, seyn wird und seyn kann, sich vergegenwärtiget.

Welch erhabenerer Beruf kann uns geboten werden, als der, durch Vervollkommnung unsrer selbst zur höchsten Weisheit überzugehen, Gott selbst zu werden? mit ihm zu geniessen die Seligkeit des Genusses aller Vollkommenheiten, welche die Seele für ein Gut zu erkennen vermag? Das ist die Glückseligkeit, nach welcher wir streben sollen, und welche uns zu erwerben wir bestimmt sind. Erworben muß sie werden; denn Gott selbst mit seiner Allmacht würde sie uns nicht ohne unser Zuthun verleihen können. Wenn es nicht unsre eigene Kraft wäre, durch welche wir uns das Glück erworben hätten, dessen wir theilhaftig geworden sind, wie könnten wir sicher seyn, es nicht wieder zu verlieren? Was mir gegeben ist, kann mir wieder genommen werden.

Aber was ich selbst geschaffen habe und durch eigene Kraft mir erhalte, das ist unzertrennlich mein. Nichts kann die Freiheit stören, nichts den freien Sinn unterjochen, wenn in dieser Freiheit Alles mein Werk ist, wenn ich selbst mich von allen Banden losgemacht habe, und meine Tugend mein Werk ist. Eine Freiheit, deren Existenz abhängig wäre von dem Willen und der Macht eines Wesens außer mir, würde keine Freiheit seyn, weil das Wesen außer mir sie stören könnte. Auf diese Weise erschafft unsre Freiheit etwas, was außer derselben gar nicht existirt; das Böse. Nichts Existirendes kann an sich böse seyn (Cap. II. S. 87.) Nur beziehungsweise auf einen willkührlichen Zweck ist ein Widerstreit der Eigenschaften mit eben diesem Zwecke denkbar. Da nun die consequente Vernunft keine andren Zwecke sich vorsetzen kann, als welche mit einander harmoniren, so kann es auch für sich nichts Böses geben. Aber die menschliche Vernunft, welche noch nicht immer consequent ist, vermag in ihrer Vagheit sich auch Zwecke vorzusetzen, welche von ihr selbst verworfen werden würden, wenn sie consequent dächte. Sie vermag dies, weil sie frei ist; und wenn sie es thut, so gebiert sie das Böse Nur im Menschen existirt das Böse; außer ihm gibt es nichts Böses. Wäre dem nicht so, so könnte es ja auch keine Tugend, und keine Glückseligkeit geben. Dieserhalb muß alles in der Welt von dem freien Menschen gemißbraucht werden können. Von seiner Anwendung, von seiner Bestimmung muß es allein abhängen, die Dinge gut oder schlecht zu brauchen, Nutzen oder Schaden damit zu stiften. Um die Glückseligkeit der vollkommenen Heiligkeit genießen zu können, muß man das Bewußtseyn haben, sie selbst sich erworben zu haben und in eigener Kraft zu bestehen. Wer also nicht von Hause aus Gott durch sich selbst ist, und in eigener Kraft die höchste Weisheit besitzt, der muß sie sich nach und nach mit aller der Mühe erwerben,

welche der Kampf zwischen Gutem und Bösem erfordert. Wir, die wir schwache Menschen und weit von der Allweisheit Gottes noch entfernt zu seyn bekennen müssen, die wir eben dadurch erkennen, daß wir noch nicht aus eigener Kraft vollendet weise zu seyn vermögen; uns würde ein trauriges Geschenk gemacht worden seyn, wenn uns ein Erkenntnißvermögen, eine Einsicht und eine Consequenz der Vernunft durch die Güte unsres Schöpfers verliehen worden wäre, welche wir nicht durch eigenes Verdienst besäßen. Vernichtet wäre dadurch die Möglichkeit unsrer Glückseligkeit, indem uns das Bewußtseyn unsrer schaffenden Selbstthätigkeit geraubt wäre; wir könnten und müßten denn alle diese geliehenen Güter wegwerfen und uns ganz arm daran machen, um durch uns allein selig zu werden.

Diese Glückseligkeit der Selbstzufriedenheit und des Gefühles der selbstständigen Macht, dieser Genuß der Freiheit, ist mithin der Lohn der Tugend, welchen sie wesentlich mit sich führt; und er ist überschwänglich, weil er uns nicht nur mit uns selbst, sondern auch mit allen übrigen vernünftigen Wesen in Harmonie setzt, und uns zur ewigen Liebe verbindet (Cap. VI. S. 143.). Welch ein andrer Lohn sollte außerdem noch verlangt werden können? Könnten wir dagegen noch willkührliche Belohnungen in die Wagschale legen? Eben so sehr diese Anforderung der Ehrfurcht vor demjenigen Wesen entgegen laufen würde, dem wir die Lenkung unsrer Schicksale und die Macht, uns nach seinem Gefallen zu beglücken, zuschreiben, weil in dieser Anforderung selbst die Behauptung läge, daß dieses mächtige Wesen menschlich belohnen oder züchtigen werde, daß es ihm an Weisheit oder Macht gebrochen habe, überall Ursach und Wirkung als unzertrennlich zu verknüpfen, und daß es daher noch hinzufügen werde, was die Gerechtigkeit von ihm an Früchten der begangenen Thaten erheische; eben so sehr würde diese Anforderung unsrer eigenen Vernunft wi-

derſprechen, welche ebenfalls in allen Dingen den urſachlichen Zuſammenhang als nothwendig erkennt, und ſelbſt der Willkühr des Allmächtigen keinen Eingriff in dieſes Vernunftgeſetz geſtatten kann. Alle jene kindiſchen Vorſtellungen der Griechen und andrer Völker von den Freuden in Elyſium, und ſelbſt die romantiſchen Träume von dem Wolluſtleben der Frommen jenſeits des Grabes, welche unter cultivirteren und denkenderen Nationen gäng und gebe geweſen ſind, müſſen vor dem Auge der Erkenntniß verſchwinden. Mit dem Elyſium ſchwindet auch der Tartarus. Es gibt keine Hölle!

Des Menſchen Hölle iſt ſein eigenes Bewußtſeyn, ſein Gewiſſen. Schlummere es immer eine Zeit lang; es muß nothwendig erwachen. Denn nach der Natur des menſchlichen Willens kann das Böſe nur gewählt werden, weil die vage Vernunft es im Momente des Wollens für etwas Gutes erkannte. Dieſe Täuſchung kann nur ſo lange dauern, bis der Irrthum des Willens eingeſehen worden iſt. Mit dem Entſtehen dieſer Einſicht muß auch die Reue entſtehen, und der Verdruß der Vernunft über ihre Selbſtverleugnung und Inconſequenz. Daß aber durchaus die Vernunft bei jeder Sünde früher oder ſpäter ihr Unrecht wahrnehmen müſſe, und ihr ſolches nicht verborgen bleiben könne, folgt daraus, daß jedes Böſe nur ein endliches Begehren zuläßt. Da alles Böſe den Endzwecken widerſtreitet, welche die Gegenſtände ſeiner Wirkſamkeit haben, ſo iſt das Ende alles Böſen die Zerſtörung der Objecte ſeiner Wirkſamkeit. Über dieſen Grad hinaus iſt nichts Böſes zu thun, und wenn Jemand daher auch von Stufe zu Stufe der Sünde fortſchreitet, ſo kann er doch niemals tiefer ſinken, als ſo weit, daß er durch die Unmöglichkeit der Fortſetzung ſeiner Handlungsweiſe darauf hingeſtoßen wird, zu erkennen, daß er ein Sünder geweſen iſt, daß ſeine Maximen von ſeiner Vernunft als inconſequent er-

kannt werden müssen. Hiermit erwacht sein Gewissen, und wenn gleich durch diese Erkenntniß der Sünder noch nicht tugendhaft wird, weil die Tugend eine Fertigkeit im Guten ist, so ist doch damit der Grund zur Bekehrung gelegt (Cap. III. S. 102. und Cap. XI. 240.). Eine Ewigkeit der Verdammniß des Missethäters, ein unaufhaltbares Fortsinken ins Verderben, eine Unmöglichkeit des Wiederemporsteigens zum Lichte der Vernunft und zu der Seligkeit, welche von ihr ausgeht, ein Teufel, kann hiernach so wenig mit der Natur unsres Geistes bestehen, als sie mit dem Reiche der ewigen Liebe verträglich ist, welche in der ganzen Natur herrscht und Alles, was existirt, endlich zur höchsten Seligkeit führt. Nur das ist der Unterschied, ob man zu diesem Tempel der Wonne den kürzesten Weg geht, oder in krummen Linien sich bewegt, welche streckenweis sogar davon mehr oder minder entfernen. Die Strafe der Sünde kann keine andre seyn, als die Vorwürfe des Gewissens, das Entbehren des beglückenden Bewußtseyns der Tugend und die verdoppelte Anstrengung, dieses Glükkes dereinst theilhaftig zu werden.

Ob also die Tugend in ihren sichtbaren Folgen auf unseren Zustand angenehme, und das Laster unangenehme Wirkungen hervorbringe, das kann bei der Untersuchung des Lohnes, welchen beide mit sich führen, nicht in Anschlag kommen. Der Zustand, in welchem ein Jeder sich befindet, ist keine Schöpfung seiner alleinigen Kraft; außer ihm tragen dazu eine Menge anderer Ursachen bei, welche ganz außer seinem Einflusse liegen und durch seinen moralischen Werth nicht begründet werden. Gleichwohl ist auch der Zustand der Menschen, sowohl in diesem Leben, als auch und gewiß noch weit mehr in den Lebensperioden der weiteren Ausbildung, nicht so ganz unzusammenhängend mit ihrer Handlungsweise, mit ihrer intellectuellen und moralischen Vervollkommnung. Wenn wir den Inbegriff

derjenigen Kräfte, wodurch der Zustand und die Verhältnisse der Menschen in allen ihren Lebensperioden veranlaßt werden, das Schicksal nennen, und uns erinnern, daß die Vernunft keinen Zufall erkennen kann (Cap. II. S. 84.), sondern überall einen vernünftigen Zweck erheischt; so werden wir auch bekennen müssen, daß das Schicksal einen Zweck haben müsse, welcher mit dem Endzwecke des menschlichen Daseyns zusammenwirken müsse, um nicht der Einheit der Vernunft zu widersprechen. Hieraus folgt, daß das Schicksal uns gewiß stets in solche Lagen versetzen, unsre Verhältnisse so bestimmen werde, daß dadurch unsre Vervollkommnung gefördert wird. Je mehr der Mensch seiner Sinnlichkeit und der Unvernunft sich ergibt, desto mehr wird das Schicksal ihn in Lagen bringen, welche seine Überlegung wecken, ihn in sich gehen und die Folgen seiner Handlungen bedenken lassen. Im Glücke, bei der Erlangung aller Wünsche, vergißt der Mensch sich über dem Genusse seines Glücks allzu oft und allzu leicht. Um ihn zu erwecken, in sich selbst zurückzuführen, zu bessern, muß das Schicksal Unglück über ihn bringen, ihm die Erfüllung seiner Wünsche versagen und ihn zwingen, sein Nachdenken anzustrengen, zunächst um seine Lage zu verbessern und seine Wünsche sich zu verschaffen, hiernächst aber um mit dieser geschärften Überlegung auch sich selbst besser kennen zu lernen und zu bedenken, was ihm Noth thue, um zum wahren und dauerhaften Glücke zu gelangen. Das Unglück ist die Schule der Weisheit. Wohl dem, der jede Widerwärtigkeit benutzt zur Selbsterkenntniß und zur Besserung! Er wird sich dadurch ferneres Unglück ersparen, welches das Schicksal ihm bereiten würde, um ihn zur Erkenntniß des Guten und des Bösen zu leiten. Nach welcher Ordnung jedoch hierbei das Schicksal zu Werke geht, wann die in ihm waltende Vernunft es für angemessen erachtet, Glück oder Unglück zu verhängen, dies

zu bestimmen liegt außer der Sphäre unsrer dermaligen Erkenntniß, welche die Kräfte nicht begreift, die unsere Schicksale lenken. Das Glück oder Unglück unsers ferneren Lebens in dieser, sowohl als den folgenden Perioden steht zwar in einem äußeren Verhältnisse, aber nicht in einem ursachlichen Zusammenhange. Gleichwohl ist dem Frommen nach Verhältniß seiner Veredlung früher oder später auch der Zustand des Glückes gewiß; daher die Zusammensetzung des Wortes Glückseligkeit auch diesen mittelbaren Lohn der Tugend ausspricht. Die nächste nothwendige Wirkung der Tugend aber ist der Genuß der Seligkeit, und die des Lasters die Entfernung dieses Genusses.

Diese Seligkeit ist ein absolutes Gut, und deren Entbehrung ein absolutes Übel. Ihr Werth wird nicht relativ bestimmt, durch Vergleichung mit einem andren Gute. Eben daher kommt es, daß die allermeisten Menschen von dieser Seligkeit keine Vorstellung haben, sondern vielmehr vermeinen, der Lohn des Guten müsse in einer Steigerung des Genusses alles dessen bestehen, was uns hienieden Freude macht. Dies kommt daher, weil es außer der Seligkeit keine absoluten Güter gibt, und der Genuß aller andren Freuden uns daran gewöhnt hat, das Merkmal eines relativen Werthes in den Begriff aufzunehmen. Dem kann nicht anders seyn. Nur was die Vernunft aus sich selber erkennt, kann sie als etwas an sich Bestimmtes betrachten, ihm daher einen absoluten Werth beilegen; alles was daher außer ihr ist, muß seinen Werth durch die Bestimmung seiner Zweckmäßigkeit zu den Zwekken der Vernunft erhalten. Welchen Zweck nun dieselbe auch im Auge habe, so erhält doch alles, was darauf bezogen wird, nur durch die Vergleichung damit, Bedeutsamkeit. Der Mensch, welcher sein Glück außer sich oder auch in Gefühlen setzt, welche nicht unmittelbar und allein von der Vernunft ausgehen, kann mithin keine andren

Güter, als relative kennen, und so gewöhnt er sich daran, bei jedem Genusse Vergleichungen anzustellen. Daß aber die Seligkeit, welche der Tugend folgt, unabhängig seyn müsse von allen Vergleichungen, folgt schon daraus, weil einmal die Vernunft sich selbst nur als selbstständig und unvergänglich anerkennen kann, alles andre aber, mithin auch alles Glück, was daraus entspringen kann, für vergänglich und wesenlos erklärt, und daher Seligkeit und Glück von ganz verschiedener Natur sind; bis sie sich auf der höchsten Stufe, wie zwei convergente Linien vereinigen, zwischen welchen alle Güter der Menschheit eingeschlossen sind; zweitens auch, weil, so lange als wir in unsrer Vervollkommnung noch nicht bis zu dem Abglanze der Allwissenheit vorgedrungen sind, eine Übertragung der Begriffe von allen Dingen außer der eigenen Vernunft in ein andres Leben nach dem Tode, mit der Natur unsres Erkenntnißvermögens unverträglich ist (Cap. VI. S. 140.) Gesetzt aber, das Geld hätte einen absoluten Werth; ist denn der Thaler, den ich besitze, darum weniger werth, weil ich nicht dabei denken kann, daß ich früher nur einen Gulden besaß? Kann ich mir für meinen Thaler, ohne diese Erinnerung jetzt weniger eintauschen, weniger Genuß verschaffen, und ist sein Werth also dieserhalb geringer? Dieses hypothetische Beispiel, eben darum weil es hypothetisch ist, entspricht nicht ganz der Sache; aber es macht doch soviel anschaulich, daß der absolute Werth einer Sache nichts gewinne oder verliere durch dasjenige, was der relative Werth mit sich bringt.

Wenn sonach die Bestimmung des Menschen die höchste Glückseligkeit, oder was einerlei ist, die höchste Weisheit ist, denn Weisheit und Glückseligkeit sind so unzertrennlich, wie Ursach und Wirkung; wenn sein ganzes Daseyn nichts anders ist, als der Weg zu diesem Eden; und wenn endlich dieses irdische Leben eine Tagereise in dieser Wanderung,

der Tod die Lagerstelle am Abend des vollbrachten Tages ist (Cap. VI. S. 136.): so wird es nun ein leichtes seyn, uns den Endzweck dieses Zeitlebens bestimmt zu vergegenwärtigen, und uns die wichtigen Fragen zu beantworten, wozu sind wir hier? was sollen wir thun? wie sollen wir leben?

Wir müssen so leben, daß dieses Leben in der Reihe unsres Daseyns nicht vergeblich verschwindet, daß wir auch in diesem Leben dem uns vorgesteckten Ziele, so viel wir vermögen, näher kommen, also daß wir weiser und besser werden, und der Tod nur, nach dem Sprüchworte der Holländer, die Probe auf die Summe des Lebens ist. In der Tugend es möglichst weit zu bringen, das ist offenbar die Aufgabe auch dieses Lebens; in unsrer moralischen Freiheit fortzuschreiten, muß unser Bemühen seyn. Zu dem Ende wurde unser Geist bekleidet mit diesem Leibe, damit wir uns selber kennen lernen sollten; damit wir alle unsre Du mit dem Wachsthume unsrer Erkenntniß in unser Selbstbewußtseyn nach und nach aufzunehmen vermöchten; damit die Mutter Erfahrung uns zurückführe aus dem Labyrinthe, in welches uns ohne sie Speculation führen würde, sobald selbige die kleinste schiefe Richtung durch einen Fehlschluß erhalten hätte; damit wir den Egoismus verbannen und die Liebe lieb gewinnen können; damit wir die Tugend zu üben vermögen; damit wir uns selbst besiegen lernen; damit wir endlich uns durch uns selbst vervollkommnen und also freie, völlig freie Wesen werden können (Cap. VII. S. 159.).

Alles dies wäre nicht zu beschaffen, wenn wir dieses Leben, oder ein dem ähnliches nicht zu leben hätten, und wer der höchsten Glückseligkeit theilhaftig werden will, der muß dieses Leben benutzen, die Freiheit zu erwerben, ohne welche keine Seligkeit statt findet. Es sey erlaubt, die schönen Worte eines Pierer hier zu citiren:

»Alle Thätigkeit in der phyſiſchen, wie in der moraliſchen Welt, äußert ſich durch entgegengeſetzte Strebung. Jede Bildung von Naturkörpern geſchieht durch Trennung und Vereinigung; durch das ewige Geſetz der Abſtoßung und Anziehung werden Welten in ihrem ordnungsmäßigen Gange erhalten: alles was Leben hat, erhält dieß nur durch Zerſtörung andrer Weſen, und jede Zerſtörung des Lebendigen führt wieder zur Erzeugung neues Lebens.

»Über die ſo in einem Kampfe ſtreitender Kräfte befindliche, und ſich dadurch in ewiger Jugend erhaltende Natur ragt der Menſch als ſelbſtſtändiges Weſen durch eigene Kraft hoch empor. Vermöge des nothwendigen Geſetzes entgegengeſetzter Strebung tritt er ſelbſt in den Kampf mit der allgewaltigen Natur, und bildet ſo ein Mittelglied zweier Welten, deren eine, nur durch Freiheit erkennbar, er als Vernunftweſen in ſeinem Innern mit ſich herumträgt, während dem die andere, ihm ſich durch ſeine Sinne offenbarend, durch ſeine Organiſation ihn an ſich feſſelt, und als Naturweſen ihn, wie alle Erzeugniſſe der Natur, ihrem Geſetze unterwirft.

»Als Naturweſen ſtrebt der Menſch durchaus von außen nach innen. Das unbegränzte Weltall iſt für ihn nichts, als ein großes Magazin von Materialien, die nur in ſo fern für ihn einigen Werth beſitzen, als er ſie ſeinem kleinen Selbſt zueignen oder für ſich einigen Vortheil davon ziehen kann. Selbſtſucht iſt das Princip, das einzig ihn in Bewegung ſetzt. Und wenn die Welt unterginge, und er nur ſtände, und in einer neuen Welt einer Spinne gleich, ſein Fangnetz wieder ausſtellen könnte, um ſeine Bedürfniſſe zu erhaſchen; er würde ſich darum nicht kümmern, da gegenſeitig mit ihm die ganze Welt untergeht.

»Als Vernunftweſen ſtrebt dagegen der Menſch durchaus von innen nach außen. Er iſt ſich ſelbſt nur ein kleiner Punct, von dem aus er das Weltall mit Verſtand,

Thätigkeit und Gefühl umfaſſen möchte. Das lebendige Bewußtſeyn ſeiner Freiheit hebt ihn über die niederen Triebfedern des phyſiſchen Lebens, hebt ihn über ſich ſelbſt empor. Und wenn er augenblicklich unterginge; ſo würde ihn noch im Moment ſeiner Vernichtung kein andrer Gedanke erfüllen, als daß ein Funke aus dem großen Feuermeer des geiſtigen Lebens in daſſelbe zurückkehrt, welches immer ſich ſelbſt erſetzend, in ewiger, unverminderter Kraft flammend emporwallt.«

Dieſer Kampf der Freiheit mit der Sinnlichkeit, und das Reſultat, was er ergibt, der Zuſtand unſrer Seele, der daraus hervorgeht, und den ſie mit ſich fort nimmt aus dieſem Leben; das iſt das Wahre, das Weſentliche des Lebens. Alles Andre, jede einzelne Begebenheit, jeder Zuſtand der Perſonen ſind bloße Phänomene, welche nichts ſind, ſobald ſie geweſen ſind, welche ſogar indem ſie ſind, nichts weiter als Erſcheinungen, als Producte wirkender Kräfte ſind, wie das Bild in der Camera Obſcura Wirkung des reflectirenden Lichtes iſt. Denn da alles, was nicht Geiſt iſt, nur Erſcheinung iſt (Cap. VII. S. 153.); ſo können auch die Verhältniſſe alles Körperlichen und Irdiſchen nichts andres ſeyn als Erſcheinungen, beſtimmt für die Dauer dieſes Lebens, und vorhanden zur Übung, zur Entwickelung unſres unſterblichen Geiſtes.

Wie gering erſcheint in dieſer Hinſicht dem Weiſen dieſe Welt? Was iſt der höchſte Glanz dieſer Erde, die angeborne Majeſtät der Fürſten? eine Erſcheinung, nicht weſentlicher als der Rock des Bettlers. Einen ganz andren Werth erhält die Majeſtät des Regenten durch die Erkenntniß der moraliſchen Nothwendigkeit der Staaten und ihrer Regierung: dieſes Verhältniß wird durch die Vernunft ſelbſt bedingt, und gibt den Machthabern ein Anſehen, welches der Weiſeſte ehren muß. Der Nimbus der perſönlichen Erhabenheit aber iſt ein Schatten, den das Licht der

Erkenntniß verjagt, welche allen Gütern der Erde und allen ihren vermeinten Beschwerden einen gleichen Werth beilegt, denjenigen, der ihnen als Mittel zur Vervollkommnung unsrer selbst zukommt. Nicht mehr gilt das Leben selbst. Auch dieser Leib, durch dessen Vereinigung mit der unsterblichen Seele dieses Leben entspringt, ist Erscheinung. Er ist Mittel zur Erreichung des Zweckes unsres Daseyns, und mithin nur von Werth in Beziehung auf diesen Zweck, insofern wir durch und in demselben diesem Zwecke näher kommen können. Niemals darf daher die Tugend der Erhaltung des Lebens geopfert werden. Das Leben der Tugend vorziehen, will soviel sagen, als, die Sünde könne jemals von der Vernunft geboten werden, Schein gehe über Wahrheit, das Mittel über den Zweck. »Das Leben ist der Güter höchstes nicht; der Übel größtes aber ist die Schuld.«

Aber auf der andern Seite, wie ehrwürdig und kostbar muß auch eben darum uns dieses Leben erscheinen. Es ist die Bedingung unsrer Ausbildung. Zweckmäßige Benutzung des Lebens ist gleichbedeutend mit, seliger werden. Jedes Theilchen dieses Lebens ist für uns von dieser Wichtigkeit, und unwiederbringlich der Verlust, den wir an der Zeit unsrer Laufbahn hienieden erleiden (Cap. V. S. 124). Sie ist zweifach verloren, da es keinen Stillestand unsrer Moralität gibt (Cap. XI. S. 247). Du hast allemal dich von der Seligkeit um so viel weiter entfernt, als du ihr nicht näher gekommen bist. O ihr kostbaren Minuten, daß die Menschen euch festhalten, auf daß sie zum Glücke eingehen! Sie würden es, wenn sie euren Werth, wenn sie den Zweck ihres Lebens verständen. Sie würden die Zeit nicht verlieren, die ihnen vergönnt ist, besser zu werden.

Immer weiser zu werden, das muß der Zweck unsres Strebens seyn. Diese Weisheit zu erlangen, welche nicht bloß im Wissen besteht, sondern uns ganz durchdringen

hat und unzertrennlich von uns ist, so daß sie unsern Willen regiert. Die lebendige Erkenntniß unser selbst und der Dinge außer uns, der daraus entstehenden Verhältnisse, und unsrer dadurch bestimmten Pflichten; diese lebendige Erkenntniß, welche in der Anwendung auf vorkommende Fälle die Tugend genannt wird, ist natürlich darum mehr werth, als ein todtes Wissen, weil das letztere, wenn es entweder nicht allzu dunkle Erkenntniß, oder Stückwerk und mangelhafte Einsicht, oder endlich Wissenschaft von Dingen wäre, welche außer unserm physischen Einfluß liegen, an und für sich selbst eine lebendige Erkenntniß seyn würde. Denn jede Erkenntniß, welche so deutlich und vollständig ist, daß sie die Kraft andrer Eindrücke überwiegt, bestimmt, der Natur unsres Geistes nach, unsern Willen, sobald die Möglichkeit der Wirksamkeit unsrer Thätigkeit abzusehen ist (Cap. III. S. 90). Was aber außer der Sphäre unsrer Kräfte liegt, darauf zu wirken kann die Vernunft, welche nichts unmögliches verlangt, niemals gebieten; mithin liegt dies außer dem Kreise unsrer Tugendübung. Thun ist mehr werth, denn Wissen. Tugend ist Weisheit. Was auch für Objecte als das Ziel und die Summe der höchsten Weisheit in Mysterien und Philosophenschulen, von Schwärmern, Betrügern oder wahren Weisen ausgegeben worden sind, überall ist die Anforderung an die Lehrlinge ergangen, durch Tugend und Enthaltsamkeit sich der höheren Erkenntniß würdig und fähig zu machen. Eine dunkle Vorstellung von der innigsten Verbindung in welcher Erkenntniß und Wille im Menschen sich befinden, hat überall auf dieses Gesetz, im Ernste oder zur Maske, geführt.

Die lebendige Erkenntniß alles dessen, was Gegenstand unsrer Wirksamkeit seyn kann, vorzüglich unser selbst und unsres Verhältnisses zu denjenigen Wesen, deren Freiheit wir ehren müssen (Cap. XI. S. 236.), und durch die

Äußerungen unſres Willens nicht ſtören dürfen, ohne die Tugend zu verletzen, ſo wie aller daraus hervorgehenden Pflichten; das wird alſo unbedenklich dasjenige ſeyn, was uns am meiſten noth thut, wonach wir vor allen Dingen ſtreben ſollen. Nicht ein bloßes Wiſſen, ſondern die lebendige Erkenntniß, welche den Willen lenkt.

Wenn aber auch das Thun höher gilt, als das Wiſſen, ſo iſt darum das letztere doch nicht zu verachten. Auch die Erkenntniß ſolcher Dinge, woraus wir noch keine Pflichten für uns erwachſen ſehen, hat ihren großen Werth für uns, und darf um ſo weniger vernachläßiget werden, als theils die Beſchäftigung mit einerlei Gegenſtänden, nach der Natur unſres Geiſtes, uns zu ſehr ermüdet und unſre Seelenkräfte abſpannt, andren Theils auch für uns ein doppelter practiſcher Nutzen aus dem Studio derjenigen Wiſſenſchaften entſpringt, welche nicht unmittelbar unſre Handlungen beſtimmen. Denn es wird durch die Bearbeitung dieſer Wiſſenſchaften unſre Denkkraft geübt, im Begreifen, Urtheilen und Schließen, und in den Stand geſetzt, von dieſer größeren Fertigkeit auch dann Gebrauch zu machen, wenn es auf Entſchließungen ankommt. Außer dieſem formalen Nutzen, welcher ſo groß iſt, daß er allein ſchon entſcheidend ſeyn würde, gewähren die Wiſſenſchaften aber auch noch die materiellen Vortheile, daß ſie einmal uns mit Dingen bekannt machen, deren genauere Kenntniß oft unſerem Geiſte ein ganz neues Feld practiſcher Einſichten eröffnet; ſodann, daß ſie uns vor Irrthümern bewahren, in welche theils Unwiſſenheit, theils die ſich ſelbſt überlaſſene Speculation uns allzu leicht führen; endlich aber und hauptſächlich, daß ſie uns Mittel kennen lehren, Pflichten zu erfüllen, welchen wir ohnedem nachzuleben ganz außer Stande ſeyn würden, oder doch nur mit einem Aufwande von Kraft und von Zeit, welche zu erſparen allein ſchon großer Gewinn iſt. Alle Wiſſenſchaften bieten einander die

Hand, und eine aus dem Kreiſe unſres Wiſſens ausmerzen, würde aus dieſem Kreiſe einen Ausſchnitt machen. Eine Menge Naturerſcheinungen würden uns noch ängſtigen, ohne die Forſchungen der Phyſik; der Arzt würde nicht helfen können ohne Heilkunde. Die mannichfachen unglücklichen Verſuche der Speculation in allen Fächern haben den Werth der Erfahrung ſattſam erprobt. Selbſt zum Fortſchreiten in der Tugend iſt es erſprießlich, daß wir uns bemühen, unſern Geiſt wiſſenſchaftlich aufzuklären, weil, um tugendhaft zu ſeyn, es nicht genug iſt, die Sünde zu vermeiden, ſondern auch das Laſter verbannt werden muß. Um ſich zu hüten, nichts zu thun, was in ſeinen Folgen dem vernünftigen Verlangen widerſpricht, muß man ſich Mühe geben, die Wirkungen aller Handlungen und aller dabei mitwirkenden Dinge möglichſt kennen zu lernen. Die Unwiſſenheit hierin, welche aus Faulheit und Nachläßigkeit entſprungen iſt, muß allerdings dem Handelnden zugerechnet werden (Cap. XI. S. 252). Um immer mehr mit Sicherheit gut zu handeln, muß man alſo ſtreben, immer mehr wiſſenſchaftliche Kenntniſſe zu erwerben. Sogar unſre Sinnenwerkzeuge zu ſchärfen, zu üben und ſicherer zu machen, darf nicht vernachläßiget werden. Denn durch ſie ſammeln wir alle unſre Erfahrungen ein, und je beſſer ſie ſind, deſto mehr ſind wir vor Irrthümern bewahrt.

Ausbildung in intellectueller ſowohl, als moraliſcher Hinſicht, iſt alſo der Zweck dieſes Lebens. Wie aber verträgt es ſich damit, daß der größte Theil der Menſchen in Lagen verſetzt iſt, die ihm nicht nur keine Mittel gewähren, in ſeiner Ausbildung Fortſchritte zu machen, ſondern welche dieſe ſogar hindern, indem ſie ihn theils nöthigen, faſt immer ſeine ganze Aufmerkſamkeit auf den Erwerb ſeines Unterhalts zu richten, theils die Reizungen dieſes oder jenes Vergnügens ſo verführeriſch machen, daß die Kraft der Vernunft allzuſchwach iſt, zu widerſtehen?

Es ist wahr, es gibt mehrere Stände, welche von den Nahrungssorgen kaum Minuten übrig lassen, wo der ermüdete Handarbeiter Abends erschöpft einschläft, um mit dem frühsten Morgen von neuem sein gedankenloses Geschäft zu beginnen. Welche Fortschritte können da in der Cultur gemacht werden? und was können diese armen Leute dafür, daß das Schicksal sie in eine Lage versetzte, wo sie den Lebenszweck nicht zu erreichen vermögen, ohne das Leben aufzugeben?

Wer auf diese Weise das waltende Schicksal beschuldiget, der vergißt, daß seine Einsichten nicht zureichen, zu bestimmen, welche Übung jedem Menschen nach Maßgabe seines Standpunctes fromme, und daß, um das Schicksal meistern zu können, er dasselbe übersehen können müßte. Ein solcher vergißt, daß die wissenschaftliche Cultur nicht der nächste Zweck des Lebens ist, sondern die moralische Veredlung, und daß manche Übungen der Tugend wohl bei der Einfachheit der Sitten der niederen Stände und bei ihrer mühseligen Lebensart statt finden können, wozu die Lebensart anderer Stände gar keine Gelegenheit gibt. Nur wenn man annehmen könnte, daß zwei Menschen mit ganz gleichen Anlagen und Fertigkeiten geboren würden und daß ihre verschiedene Lebensart sie nicht hinderte, gleich weit in der Beherrschung ihrer Sinnlichkeit vorzuschreiten, würde derjenige, welcher viele Zeit seines Lebens in gedankenloser Arbeit zubringen müßte, demjenigen nachstehen, der eben diese Zeit auf die intellectuelle Ausbildung seines Geistes verwenden könnte. Aber was kann uns zu dieser Annahme berechtigen? Zwei gleich vollkommene Geister würden ja ein Wesen formiren und wozu sollte das Schicksal sie trennen, um sie verschiedene Wege zu einem Ziele gehen zu lassen? Überdem bleibt bei jeder Lebensart einige Zeit übrig, mit sich selbst zu Rathe zu gehen, und diejenigen Einsichten sich zu verschaffen, welche uns zu unsrer Vervollkommnung

am unentbehrlichsten sind. Das Bedürfniß einer solchen Zeit hat bei allen Nationen, sobald sie nur einen kleinen Vorsprung über die erste Befriedigung ihrer Sinnlichkeit gewonnen haben, die Veranlassung gegeben, daß Ruhetage eingeführt worden sind, welche zur Arbeit zu verwenden nach den Volksbegriffen für unsittlich erachtet worden ist. Da diese Ruhetage der Erkenntniß unser selbst und unserer Pflichten gewidmet wurden, so ist fast überall an denselben die Ausübung religiöser Handlungen und Versammlungen festgesetzt worden, um durch öffentlichen Unterricht die Mühe des Einzelnen zu erleichtern, oder doch durch das Bekenntniß der Religion einen jeden auf dasjenige zu leiten, wozu er die Feiertage anwenden soll. Diese Einrichtung ist allzu wesentlich gegründet in dem irdischen Zustande der Menschheit, um sie nicht mit der größten Aufmerksamkeit zu erhalten.

Was aber die Reizungen zum Bösen anlangt, denen viele Menschen unterliegen, so liegt es in der Verschiedenheit der Menschen, daß die Gelegenheiten zur Übung ihrer moralischen Kräfte verschieden seyn müssen. Welcher Mensch das Böse zu erkennen im Stande ist, der darf niemals über das Schicksal, sondern nur über sich selbst klagen, wenn seine Freiheit unterliegt. Mit Anwendung seiner Vernunft muß er immer im Stande seyn, Herr aller derselben widersprechenden Vorstellungen zu werden, außer wenn die freie Thätigkeit des Geistes durch den Einfluß des Körpers aufgehoben ist; denn wo freilich die Vernunft nicht thätig seyn kann, da kann auch keine Wirkung ihr beigemessen werden. Ein solcher Zustand entsteht entweder momentan durch Steigerung einer Begierde nach Naturgesetzen bis zu dem Grade, daß das Begehrungsvermögen mit unwiderstehlicher Kraft wirkt, wie z. B., wenn der vor Hunger Sterbende Brod stiehlt; oder bleibend, wenn entweder die Seele durch Fehler in dem Gange ihrer Ideenentwicklung sich

verirrt hat, oder wie man sagt, übergeschnappt ist, oder wenn durch physische Mißorganisation eine Unmöglichkeit der freien Einwirkung des geistigen und sinnlichen Menschen zu Wege gebracht wird. Es ist nothwendig, von allen diesen Zuständen bei der Entwickelung der Lehre von der moralischen Zurechnung ausführlich zu handeln, und ihren Einfluß auf die Moralität genau zu bestimmen. Hier genügt es, zu ersehen, daß es Zustände im menschlichen Leben gibt, in denen die freie Thätigkeit der Vernunft und deren Gebrauch verhindert, und nicht in unsrer Gewalt ist. Wie ist in einem solchen Zustande die Vervollkommnung derselben und unsrer Freiheit möglich, und wie kann diese also in einem solchen Zustande Zweck unsres Lebens seyn?

Es ist die Auflösung dieses Zweifels unstreitig eines der schwersten Probleme. Es genügt nicht darauf zu antworten, daß, wenn aus der Vernunft selber allgemein der Endzweck unsres Lebens erkannt sey, nothwendig auch jede einzelne Periode desselben, und jeder Zustand in demselben dem nämlichen Gesetze unterworfen seyn müsse, ohne daß es uns kümmern dürfe, daß wir die Art und Weise nicht einzusehen vermögen, wie dieses geschehe. So wahr dieser Schlußsatz ist, so wenig befriedigt er doch unsre Wißbegierde, welche bei einem so wichtigen und uns so nahe angehenden Gegenstande sich um so weniger leicht abfertigen lassen kann, als jede Erkenntniß von den einzelnen Zuständen unsres Daseyns practisch ist. Denn es entwickeln sich daraus hiernächst die Regeln unsrer Handlungsweise zur Benutzung eines jeden Zustandes, dessen Verlängerung oder Aufhebung. Gleichwohl werden wir über den Einfluß aller Begebenheiten unsres Lebens, und aller der Verhältnisse, in welche wir versetzt werden, nicht eher vollkommen klar sehen, bis sie längst verschwunden seyn, und durch ihre wohlthätigen Folgen unsren Geist dergestalt erhellet haben werden, daß er zu erkennen vermag, was ihm hier noch

dunkel ist. Noch ist uns die Beschaffenheit der Verbindung zwischen Leib und Seele verborgen, und was uns von dem Umfange ihres wechselseitigen Einflusses bisher bekannt ist, mag kaum die Vorrede von dem ganzen Buche der Erkenntniß seyn. Ob die Erfahrungen des menschlichen Geschlechtes jemals den Umfang gewinnen werden, um daraus deutlichere Folgerungen zur Auflösung des aufgestellten Problems machen zu können, vermag nur die Zeit zu entscheiden. Soviel wir anjetzt davon wissen, ist es zwar gewiß, daß wir das Ziel unsrer Wanderschaft kennen, auch wissen, daß wir reisen müssen, um es zu erreichen; die Weisesten unter uns wissen überdem, wie sie nach Beschaffenheit des ihnen aufstoßenden Weges am sichersten, bequemsten und schnellsten fortkommen. Aber wie der noch nicht zurückgelegte Weg bis zum Ziele beschaffen seyn werde, das weiß keiner. Ob er durch Thäler, oder über Berge, in tiefem Sande, über Dornen und Felsen, oder durch lachende Auen, beim Tageslichte der Sonne oder doch im Mond- und Sternen-Scheine, oder aber in der Dunkelheit der Ungewitter, an jedem kommenden Tage fortlaufen werde, wer vermag es vorherzusehen? So mußte es seyn, damit der Weise lerne auf Alles gefaßt zu seyn, aus sich selbst die Zukunft zu erforschen, und seine Freiheit, unabhängig von dem Einflusse aller Außendinge, erwerbe und bewahre. Ein höherer Grad von Einsicht würde erlangt werden, um zu begreifen, wozu dieser Wechsel von Begebenheiten diene, wie jede einzelne nothwendig sey, um dem Ziele näher zu bringen, warum sie in der Reihefolge wechseln müssen, um die Kräfte des Reisenden zu beleben, zu erhalten und zu üben? Welch einen Grad von Vollkommenheit und von Einsicht in unsere eigene Natur und den Zusammenhang der Dinge werden wir erworben haben müssen, bevor wir im Stande seyn werden, uns hierüber Rechenschaft zu geben? Wie wenig mithin kann es uns in demjenigen irre machen,

was wir als vernünftig und nothwendig erkannt haben, wenn wir auch nicht vermögen, einzelne Gegenstände der Erfahrung damit in Übereinstimmung zu bringen?

Wenn indessen auch unsre Kräfte nicht erlauben, die gemachte Aufgabe vollständig zu lösen, so wird unsre Wißbegierde doch auch nicht ganz unbefriediget bleiben dürfen. Wir bemerken, daß die Sinnesorgane der einzelnen Menschen höchst verschieden sind, und mithin die Vorstellungen, welche sie mit deren Hülfe einsammeln, eben so verschieden seyn müssen, als der Einfluß, der daraus auf ihr Gemüth und fernerhin auf die Ausbildung ihrer Vernunft und ihres Willens erwächst, mannigfaltig seyn muß. Wir finden sogar mehrere Menschen, denen einzelne Sinne ganz abgehen oder deren Bau doch so beschaffen ist, daß sie die Eindrücke auf ganz andre Art aufnehmen, als bei den meisten Menschen der Fall ist. Einige können keine Farben unterscheiden, manchen klingt die Violine mit dem Contrebaß gleich, und noch andre unterscheiden nicht, ob es naß oder trocken ist, was sie berühren. Die hierdurch erzeugte Verschiedenheit der menschlichen Erfahrung, sowohl was die Qualität als die Quantität der Vorstellungen anbetrifft ist in die Augen springend, und dadurch der Schluß begründet, daß die Ausbildung, zu welcher wir alle auf dieser Erde wandeln, gewaltig von einander abweichen müsse, sowohl in Ansehung der Mittel, welche wir in Erfahrung bringen, als in Ansehung des Erfolges, welcher dadurch hervorgebracht wird. Ein jeder Mensch geht seine eigene Bahn zu seiner Vollendung. Wir werden ferner mancherlei Erscheinungen gewahr, nach welchen die gewöhnliche Einwirkung des Geistes auf den Leib, und des letzteren auf die Seele für gestört oder unterbrochen angenommen werden muß. Es ist bekannt, daß ein angestrengtes Nachdenken körperliche Schmerzen vergessen macht, und Cardanus besaß eine so lebhafte Phantasie, daß er Brandflecken an

demjenigen Gliede bekam, an welchem er verbrannt zu seyn sich einbildete; eine Erscheinung, welche nach denselben Naturgesetzen geschah, nach welcher schon mancher Wollüstling im Traume eine Unschuld befleckte, die den Angriffen des Wachenden stets widerstanden hatte. Die Menschenfresser wissen eine Gefühllosigkeit zu erwerben, mit welcher sie über die grausamsten Todesqualen zu lachen und ihre Feinde zu scheußlicherer Wuth zu entflammen wissen; die Kirchengeschichte lehrt uns, daß alle Inspirirte und Visionärs mehr oder weniger empfindungslos gegen die körperlichen Eindrücke gewesen sind; und täglich können wir unter uns die Bemerkung machen, daß, wenn irgend Jemand für einen Gegenstand, für einen Endzweck mit ganzer Seele ergriffen ist, diese für die Empfindungen des Körpers keinen Sinn hat. Die Mutter, welche den schlafenden Säugling aus dem brennenden Hause rettet, fühlt die Glut nicht, welche sie versengt, und erst, wenn sie ermattet mit dem geretteten Lieblinge dahinsinkt, kommt das Gefühl des Schmerzes zurück. Auf ähnliche Weise kann die Aufmerksamkeit der Seele auch von anderen Gegenständen ergriffen, und dadurch der gewöhnliche Einfluß des Sinnes umgestaltet werden. Jede fixe Idee, von welcher der Verstand eingenommen wird, erzeugt diese Wirkung. Umgekehrt gibt es Zustände, in denen der Körper außer der Gewalt der Seele sich befindet, und von denen die Starrsucht, die Ohnmacht und der Schlaf die bekanntesten sind. Nichts desto weniger ist die Seele inzwischen thätig, und sich ihrer selbst, so wie der Verbindung mit ihrem Leibe bewußt. Selbst im tiefen Schlafe, wo die Seele ebenfalls zu ruhen scheint, muß sie fortgesetzt denken, weil wir aus dem Traume abnehmen können, daß, sobald der Schlaf etwas leiser und seine Macht geringer wird, diejenigen Vorstellungen, womit die Seele sich beschäftigte, in deutlicher Erkenntniß von der Phantasie dem Bewußtseyn vorgehalten

werden. Ja wenn der Schlaf, sey es mit Hülfe des thierischen Magnetismus oder aus einer andren Ursache, denjenigen Grad von Festigkeit erlangt, daß die Seele ihre Thätigkeit äußern kann, ohne ihn zu erwecken, und daß der Mensch somnambül wird; so erfahren wir, daß sie sich selbstständig neue Organe der Erkenntniß zu schaffen und ihren Sinn so weit im Innern des Leibes und außer demselben auszudehnen vermag, als sie im Stande ist, eine freie Communication des Nervengeistes, als Mittel der Wahrnehmungen hervorzubringen. Sehr merkwürdig ist es hierbei, daß man bei den Somnambülen nicht eine heterogene Weise des Denkens und dessen einzelner Verichtungen wahrgenommen hat, sondern die Begriffe, Urtheile und Schlüsse auf dieselbe Art im Somnambulismus gebildet werden, wie im Wachen. Eben so merkwürdig ist die Warnung mehrerer Somnambülen, daß, wenn sie sich anstrengen würden, deutlich die Verrichtungen des Erkenntnißvermögens oder auch nur derjenigen Theile des Körpers, welche dadurch zunächst in Thätigkeit gesetzt werden, zu erkennen, dadurch leicht eine Zerrüttung in eben diesen Theilen, oder wohl gar der Tod herbeigeführt werden könnte. Die Form unsrer Organisation ist hienieden die Schranke unsrer Selbsterkenntniß. Wenn wir uns aber im natürlichen Schlafe befinden, so bemerken wir vermittelst der Träume, daß unsre Seele beschäftigt ist, die im Wachen erhaltenen Vorstellungen zu reproduciren, zu bekleiben, und in sich zu verarbeiten; woher es kommt, daß bei schwierigen Aufgaben des Nachdenkens wir nach einem ruhigen Schlafe oft mit leichter Mühe ergründen, was wir vorher nicht ersinnen konnten, und daß man am besten des Abends vor dem Schlafengehen auswendig lernt. Man will sich etwas beschlafen, sagt man. Es ist eine alte Erfahrung, daß der Mensch des Morgens zum Denken, des Abends zum Dichten am aufgelegtesten ist. Der Schlaf ist

also nicht auf der Welt, um die verlornen körperlichen Kräfte zu ersetzen, sondern um der Seele eine Ruhe von äußeren Eindrücken zu gestatten, deren sie zur Bekleidung und Ordnung derselben bedarf, und nur, weil die Seele des Schlafes nicht entbehren kann, wird während desselben auch die Erneuerung der körperlichen Kräfte bewerkstelliget. Außerdem würde man behaupten müssen, daß in unsrem Leben die Ausbildung der Seele periodisch habe der Restauration des vergänglichen Körpers aufgeopfert werden müssen. So wie mit dem Schlafe, so verhält es sich mit den übrigen Zuständen der ununterbrochenen Wechselwirkung der beiden Bestandtheile unsres Ich. Sie sind insgesammt nothwendig, damit die Seele entweder einige Zeit des Stillestandes äußerer Erfahrung, zu deren Sichtung und Ordnung erlange; oder damit, durch die Fortdauer und Stärke eines gewissen Eindruckes oder Zustandes, eine besondere Seelenkraft geübt werde, und der Geist einen gewissen Ton, eine bestimmte Richtung erhalte, welche für seine weitere Fortdauer ersprießlich ist. Von der Wahrheit dieser Folgerung wird man sich um so mehr überzeugen, wenn man sich erinnert, daß nur der freie Wille des Menschen das Böse schafft, alles Böse aber auch nur in Bezug auf die Moralität des Menschen böse ist, und daß außerdem alles, was ist und geschieht, gut seyn muß. (Cap. XII. S. 267.) Auch alle die bemerkten Zustände der ermangelnden Thätigkeit unsres Sinnes oder des unterbrochenen Einflusses unsres Willens müssen daher gut seyn, und zur Erreichung unsrer Vervollkommnung beitragen, welche die Vernunft als Endzweck unsres Daseyns erkannt hat. Es sind Stationen auf unsrem Wege, wo wir uns erholen, oder neue Kräfte sammeln, oder über die zu nehmende Richtung bessere Erkundigung einziehen, oder Bedeckung mitnehmen.

Freilich aber, wenn wir auch durch den Aufenthalt auf dieſen Stationen nicht zurückkommen, ſo ſchreiten wir doch auch in der Vervollkommnung unſrer Freiheit nicht vorwärts; beides natürlich, weil wir nicht im Beſitze unſrer Freiheit ſind, durch deren Anwendung allein wir uns forthelfen können, weil unſre Freiheit denjenigen Naturgeſetzen unterlag, deren Einfluß wir uns im gebundenen Zuſtande unſrer Seele nicht entziehen können, und welche die Lagen erzeugten, von denen eben die Rede geweſen iſt. Wir ſind in dieſen Lagen wenig oder gar nicht im Stande, neue Begriffe zu ſammeln und unſre Einſichten zu vermehren, noch die Kraft unſres Willens zu üben. Da dieſes Bedingungen unſrer Veredlung ſind, ſo folgt hieraus von ſelbſt, daß

a) wir uns durch eignen Willen nie ſelber in einen ſolchen Zuſtand gebundener oder beſchränkter Freiheit ſetzen dürfen; daß wir

b) im Gegentheil uns bemühen müſſen, wenn wir in einen ſolchen Zuſtand gerathen ſind, ſolchen nach allen Kräften von uns wieder zu entfernen und uns in Freiheit zu ſetzen; jedoch

c) nur in ſoweit, als wir durch dieſe Anſtrengung nicht gegen Naturgeſetze handeln, denen unſer Leib und Leben untergeordnet iſt, und ohne deren Beobachtung es uns zur Fortſetzung unſrer Reiſe an Kräften und an Mitteln gebrechen würde.

Einer von den Zuſtänden der gelähmten Wechſelwirkung des Leibes und der Seele iſt das hohe Alter, wenn die Theile des Körpers ſo ſpröde werden, daß weder der Sinn noch der Wille der Seele ſich ihrer mehr in dem Maße bedienen kann, in welchem ſie bei größerer Geſchmeidigkeit dienten. Die alten Diener der Seele werden ihrem Herrn ungehorſam, und die Mittel, ſie zu zwingen, ſind verdorrt. Dies iſt der wahre Zuſtand des Alters. Nicht daß die Seele ſelbſt wieder ſchwächer würde und wieder zurückginge

zur Ohnmacht des Kindes; sondern ihr Einfluß auf den Leib und dessen Einwirkung auf sie wird geringer, damit sie die Menge der in langen Jahren gesammelten Vorstellungen ungestört in sich verarbeite. Je mehr die Alterschwäche zunimmt, je ähnlicher wird sie dem Schlafe. Die Seele aber bleibt dort, wie hier, sich gleich. Zur Abwendung dieses nach dem Gange der Natur unvermeidlichen Zustandes, kann der vernünftige Mensch nichts thun, als in der Jugend seine Kräfte sparen, damit sie im Alter länger vorhalten und ihn länger in den Stand setzen, mit Freiheit seinen Verstand zu bereichern und seine Tugend zu üben.

Wie aber kommt das zarte Kind, das in den ersten Stunden, Tagen oder auch Monaten verstirbt, dem aufgefundenen Endzwecke des Lebens näher? Daß für Kinder, welche wenigstens bis zur Entwicklung ihres Bewußtseyns leben, die Erscheinung in dieser Welt nicht vergeblich sey, läßt sich wohl erweisen; aber wozu ein Kind in die Welt komme, welches wieder daheim geht, bevor es eines seiner Sinne mächtig wird, ist freilich schwer zu begreifen. Indessen wird man nicht glauben, daß sie nur geboren sind, weil gerade kein andrer Aufenthaltsort für sie bereit war. Auch ihr Daseyn kann nicht zwecklos seyn. Wenn wir das Keimen und das Wachsen der Saaten nicht sehen können, und dennoch gewahr werden, daß sie immer größer werden; wie wollen wir uns ermächtiget halten, zu leugnen, daß nicht jeder Moment des Lebens zur Entwicklung der geistigen Anlagen eines Kindes beitrage, wenn auch die Saat vor unsren Augen noch nicht aufgegangen seyn sollte? Was wir hieraus lernen können, ist, daß die Erziehung der Kinder, die Übung ihrer Seelenkräfte und besonders die Gewöhnung zu allen den Tugenden, welche aus dem Verhältnisse der Kinder zu ihren Ältern und Erziehern entspringen, niemals zeitig genug anfangen kann, jedoch mit Maß, damit man nicht Treibhauspflanzen ziehe, welche bald verküm-

mern. Das Sprichwort sagt: die klügsten Kinder sterben am meisten! und alte Sprichwörter haben einen tiefen Sinn.

Mit Vernunft ist kein andrer Zweck unsres Lebens aufzufinden, als der der Annäherung zu unsrer Vervollkommnung, Übung unsrer Seelenkräfte, vorzüglich aber Gewöhnung an die Tugend. Die Erfüllung aller Pflichten, welche aus den Verhältnissen entspringen, in die wir gesetzt sind, die Vollbringung alles dessen, was die Vernunft als gut erkennt, die Fertigkeit, jeden entgegen stehenden Wunsch in der Geburt zu ersticken; es ist ein großer Beruf, welchen wir in diesem Leben zu erfüllen haben! Es kann keine Ausnahme in der Erfüllung unsrer Pflichten geben, wenn man nicht behaupten wollte, daß die Verhältnisse, aus denen sie entspringen, ein zweckloser Zufall sey. Keine derselben kann uns in dieser Rücksicht gering erscheinen, und der Einwand, daß eine Menge unbedeutend scheinender Pflichten uns die Zeit zur Aufklärung unsres Verstandes raube, zerfällt vor dem Ausspruche der Vernunft, daß das Thun überall dem Wissen vorzuziehen sey. Die Hausfrau wird die Wäsche ihrer Kinder nicht unbesorgt lassen, ihrem Manne nicht schmackloses Essen auftragen, um Zeit zum Griechischen oder zur Geschichte der Philosophie zu erübrigen; und das Mädchen wird vor allen Dingen das erlernen, ohne welches das Hauswesen nicht bestehen kann, wenn auch der den Künsten und Wissenschaften gewidmeten Stunden weniger werden müssen. Aus der Erfüllung aller unsrer Pflichten nach unsern Kräften erwächst die Tugend, sie, die der höchste Zweck unsers Lebens ist!

Darum aber soll der Mensch kein Murrkopf seyn, die Freuden des Lebens nicht mit Füßen treten, nicht darben, wo er schuldlos genießen könnte. Es ist eine mürrische und doch lächerliche Philosophie, welche den Menschen in eine ganz andre Sphäre bringen will, als worein ihn die

Natur gesetzt hat, und welche ihm es zum Verdienste macht, schon auf dieser Welt, so zu sagen, die Seele aus dem Körper herauszupumpen, da dieser doch, wie wir gesehen haben, die Wiege unsrer Freiheit ist. Der Mensch ist ein geistig-sinnliches Wesen, und die Vernunft kann dasjenige, was dem Leibe wohl thut, ohne der Seele zu schaden, für nichts andres erklären, als etwas dem Menschen Angemessenes, für etwas Gutes. Das Begehrungsvermögen ist ja die Vernunft selber, und ihm zu folgen also so lange vernünftig, als es der Consequenz der Vernunft nicht widerspricht. »Jener negative Wohlstand,« sagt v. Soden, »der in Entbehrungen besteht, gehört nicht in den Kreis einer liberalen Philosophie.« Wäre der Genuß im vollesten Umfange auch nicht die höchste Stufe der Cultur, so würde doch der Weltweise, so wie der Weltbürger, den Zweck der Menschheit, das Streben nach dem Guten und Schönen, nicht in dem Zustande der Behaglichkeit finden können, der aus der Unwissenheit der Annehmlichkeiten des Daseyns, aus der Unbekanntschaft mit den Gaben entsteht, welche die Natur selber allen Menschen dargeboten hat.

Der Mensch hat das angeborne Recht auf jeden Genuß, den er sich zu verschaffen vermag, und es ist Bedingung der Cultur, als des Menschheitszweckes, daß er Empfänglichkeit besitze für diesen Genuß, so wie Pflicht des Menschen, sich diesen Genuß durch Übung seiner Kraft zu erringen. Der mit Weisheit genießende Mensch ist unwidersprechlich der höhere Mensch. Sein Genuß hört nur dann auf sittlich gut zu seyn, artet also nur dann in Schwelgerei aus, wenn er seinen physischen oder moralischen Zustand verschlechtert.

Die Freiheit wird nicht vermehrt durch Abstumpfung der Sinne! Im Gegentheil sind diese ja die Thüren zu dem Gymnasium, in welchem die Freiheit Kraft und Fertigkeit

durch Übung gewinnen soll. Auch der fröhliche Mensch kann Weisheit lernen. Nur darf er seinen Willen nicht den Begierden unterwerfen, sich in der Freude nicht selbst verlieren. Der wahre Weise wird daher die Blümchen pflücken, die an seinem Wege blühen, oder doch sich ihrer schönen Farben und ihres Wohlgeruchs freuen. Aber sich dadurch in seiner Wanderung aufhalten, vom Wege abgehen und sich der Gefahr aussetzen, sich zu verirren, das wird der Weise freilich nicht.

Mag Epikur den Genuß definiren, wie er will, niemals kann er der Zweck unsres Lebens seyn. Darin hatte Epikur unrecht, obgleich er um vieles weiser war, als der Cyniker, der doch den Becher nicht wegwarf, welchen Laïs ihm reichte. Der Weiseste unter den Griechen war Socrates und sein Schüler Aristipp, der ihn unter allen seinen Schülern wohl am besten begriff, so wie unser Wieland ihn uns schildert. Des Lebens Freuden waren ihnen Geschenke der Natur, welche, wie Alles in der Natur, an sich gut, nur durch des Menschen Willen böse werden können, und also nur dann vermieden werden müssen, wenn die Vernunft solches gebietet, wenn eine Pflicht dem Genusse entgegensteht, oder dieser doch uns unsern Beruf vergessen machen wollte.

Der Reichthum, als Mittel, einzutauschen was man verlangt, ist daher dem Weisen nicht verächtlich, nicht einmal gleichgültig, wenn schon an und für sich selber der Reichthum so wenig einen positiven Werth hat, als irgend eine andre Erscheinung der Welt. Seinen relativen Werth verkennt am allerwenigsten der, der den Zusammenhang der Dinge einsieht; denn Reichthum ist ein Mittel, viel Gutes zu thun, um sich und andern viel Freude zu bereiten.

Unter dem Angenehmen, was uns durch seine Empfindung Freude macht, steht das Schöne oben an, dessen

Annehmlichkeit aus der Empfindung der Form der wahrgenommenen Gegenstände entspringt. Schöne Künste sind diejenigen, welche die Wissenschaft und die Fertigkeit zur Hervorbringung des Schönen, enthalten. Mit Unrecht ist bisher noch die Kochkunst und die Kunst der Hebe aus dem Verzeichniß derselben ausgelassen worden, insofern dieselben in der Kunst bestehen, durch die Zusammensetzung und Folgeordnung der Nahrungsmittel dem Gaumen einen Reiz zu verschaffen, der nicht bloß aus der Beschaffenheit der genossenen Nahrung, sondern hauptsächlich aus dieser Form der Composition entspringt. Die Schönheit besteht ihrem Wesen nach in der Übereinstimmung der einzelnen Theile zu einem Ganzen, welches durch diese Zusammensetzung seiner Theile, mithin der Form nach, dem Endzwecke vollkommen entspricht, als zu welchem vorhanden es gedacht wird. Es ist nicht der unmittelbar durch den Sinn empfundene Eindruck des schönen Gegenstandes, welcher das Wohlgefallen an seiner Schönheit erregt, sondern vielmehr die Vorstellung von der Übereinstimmung der Form des Gegenstandes mit den Anforderungen, welche die Vernunft als übereinstimmend, als angemessen zu dem sich vorgestellten Zwecke aufstellt, mithin mit dem Ideale, welches die Vernunft für diese Gattung der Schönheit sich aufgestellt hat (Cap. II. S. 78). Jede Schönheit ist also relativ, in Beziehung und Vergleichung mit dem erschaffenen Ideale, und das Wohlgefallen an der Schönheit nicht bloß eine Handlung des Sinnes, sondern ein gemischter sinnlich vernünftiger Act, wobei die Vernunft am allermeisten thätig seyn muß, theils indem sie ihr Ideal bildet oder ins Gedächtniß zurück ruft, theils indem sie dieses Ideal mit dem empfangenen Eindrucke vergleicht. Die Wonne beim Genusse des Schönen übersteigt daher bei weitem die Wollust, welche darin enthalten ist. (Cap. VIII. S. 182.) Aus dieser Ursache kann auch der Geschmack, wie wir die Urtheilskraft benennen, insofern sie über die

Schönheit der Gegenstände abspricht, gebildet und veredelt werden, sowohl dadurch, daß man sich gewöhnt, die einzelnen Theile mit größerer Aufmerksamkeit zu betrachten und mit den correspondirenden Theilen des Ideales zu vergleichen; als auch dadurch, daß die Vernunft ihr Ideal zu einer größeren Übereinstimmung mit dem dabei vorausgesetzten Zwecke bringt; endlich dadurch, daß dieser Zweck selber den allgemeinen Geboten der Vernunft untergeordnet und mit ihnen in Harmonie gebracht wird. Auf diesem Wege bringt die Ausbildung der schönen Künste das menschliche Geschlecht mit zwiefachem Nutzen der Tugendhaftigkeit näher. Die theoretische Ausbildung der schönen Künste muß bewirken, daß der Mensch immer weniger Wohlgefallen an Gegenständen findet, deren Zweck der Sittlichkeit widerstreitet, und daß umgekehrt er mit Freude erfüllt wird, wenn alle Theile einer Sache in ihrer Übereinstimmung vollständig seiner Vernunft genügen. Die practische Vervollkommnung der schönen Künste aber hat den Vortheil, daß der Mensch immer mit Gegenständen umgeben wird, deren Betrachtung und Genuß mit den Idealen seiner Vernunft in Einklang stehen, und ihn in Harmonie mit seinen Umgebungen bringen. Die Erfahrung lehrt zwar, daß die Urtheile des Geschmacks nur selten bis zur Klarheit gedeihen, sondern gewöhnlich so schnell gefällt werden, daß sie nur dunkle Vorstellungen bleiben, und daß das daraus entspringende Wohlgefallen nur vermittelst der contemplativen Anschauung dem Bewußtseyn vorgehalten wird. Der Genuß der Schönheit wird daher nicht sowohl direct auf unsren Willen, mithin auf unsre Tugendhaftigkeit wirken, als vielmehr mittelbar, durch die Stimmung, welche dadurch unsrem Gemüthe gegeben und an welche dieses gewöhnt wird (§. 7. S. 34.). Denn durch die häufige und fortgesetzte Empfindung und Vorstellung der Harmonie unsrer Umgebungen und unsrer Vernunft, wird das Gemüth für

Liebe empfänglicher, milder, herzlicher, umfassender, und geneigter zu allen den Tugenden, welche die Liebe gebiert. Liebe ist ja (Cap. VI. S. 143.) nichts anderes als das Wohlgefallen an der Vollkommenheit eines Gegenstandes, und das daraus entspringende Verlangen der Vereinigung. Die Schönheit ist sonach die Tochter der Liebe. Der vernünftige Mensch muß das Schöne lieben. Wem würde hierbei nicht das so schöne, als wahre Verhältniß einfallen, in welches Urania, Amor und Psyche in der griechischen Mythologie gestellt sind. Die ewige Liebe entflieht, wenn die Seele den Begierden sich hingibt, welche die Vernunft verbietet, die in dem Schicksale und im Menschen dieselbe ist. Nur nach langer Büßung, Sehnsucht und Veredlung, werden Amor und Psyche wieder vereinigt, und zugleich unter die Götter versetzt. . . . »Liebe! Liebe lehrt uns streben hinauf, hinauf zum höhern Licht; Sie lehrt uns wirken, dulden, leben, und freudig sterben für die Pflicht.«

Ein kostbares Gut und eine schätzenswerthe Sache ist es daher, sich mit den Werken der schönen Künste umgeben und im Genusse des Schönen das Leben versüßen zu können. Das Schönste auf der Welt aber, ist eine tugendhafte Handlung. Mit Recht heißt jede That der Selbstverleugnung, der Menschenliebe, des Edelmuthes schön; denn auch sie erhält den Beifall der Vernunft durch ihre Übereinstimmung mit dem Ideale des Guten, des Tugendhaften. Je freier die That, je größer das Opfer, welches der Sinnlichkeit und der Selbstsucht gebracht wurde, je mächtiger die heere Vernunft den Willen leitete, desto schöner. Wer die Wände seiner armen Hütte nicht mit Werken der Künstler zu verzieren vermag, der schmücke nur sich selbst mit edlen Thaten. Der Tugend treu zu bleiben, bettet auf schönerem Teppich, als alle Pallaste aufzuweisen haben.

Capitel XIII.

Gott.

Die Vernunft ist dieselbe im Menschen, wie im Schicksale, heißt es vor wenigen Zeilen. Eine Behauptung, die sehr gewagt zu seyn scheint, und auf jeden Fall zu früh ist, da wir überhaupt noch nicht das Wesen des Schicksals hinlänglich untersucht haben. Wir nennen Schicksal den Inbegriff aller derjenigen Wirkungen, welche uns durch Ursachen außer uns zugeschickt, zugefügt werden; Alles, was uns begegnet, ohne Folge unsers Willens zu seyn. Für jeden einzelnen Menschen ist sonach sein Schicksal individuell. Da jede Wirkung ihre Ursache haben muß, mithin von denjenigen Wirkungen, welche uns ohne unseren Willen treffen, die Ursachen außerhalb dem Wirkungskreise unserer Vernunft aufgesucht werden müssen; so können wir nicht leugnen, daß es außer unserer Denkkraft noch andere Kräfte geben müsse. Denn unter Kraft verstehen wir ja die Ursache einer Thätigkeit, wodurch Wirkungen erzeugt werden (Cap. IV. S. 111.). Da nun jede Kraft, als Eigenschaft, das Vorhandenseyn eines Wesens voraussetzt, welches vermöge seiner Beschaffenheit diese Eigenschaft besitzt (Cap. V. S. 122.), so folgt hieraus, daß außer uns noch Dinge existiren müssen, welche auf uns wirken können.

Jede Empfindung, welche unser Bewußtseyn aufnimmt, ohne daß dieselbe aus der alleinigen Thätigkeit unserer Denkkraft entspringt, setzt das Daseyn eines Gegenstandes voraus, welcher die Empfindung verursacht (Cap. IV. S. 114.). Schon aus dem Bewußtseyn unser selbst und unserer Persönlichkeit können wir abnehmen, daß außer unserer denkenden Seele, noch ein mit derselben verbundener Leib, und außer diesem Leibe noch andere Dinge vorhanden seyn müssen, durch deren Unterscheidung von uns selbst unser Bewußtseyn wirklich wird und Thätigkeit erlangt (Cap. VIII. S. 162.). Es ist sonach nicht bloß die Erfahrung von den Empfindungen, welche wir auffassen, wodurch wir versichert werden, daß noch außer der Seele Dinge vorhanden sind; sondern das Vorhandenseyn des Bewußtseyns selber, welches dadurch bedingt wird und ohnedem gar nicht existiren würde, führt uns zu der Überzeugung, daß es nothwendig so seyn müsse. Nur die Form der Dinge außer uns, mithin die Verschiedenheit der Wirkungen derselben auf uns, fassen wir vermittelst des Sinnes, also durch Erfahrung, auf; die Existenz der Dinge können wir euch ohne Erfahrung, bloß und lediglich aus dem Bewußtseyn construiren und uns darüber a priori vergewissern. Dies läßt uns einen sehr hellen Blick in die Art und Weise, und den Gang unserer intellectuellen Ausbildung in dieser und den künftigen Lebensperioden thun. Alles was wir mit unserem Sinne wahrnehmen, ist Erscheinung, die Wirkung der Kräfte derjenigen Dinge, welche diese Erscheinung zu Wege bringen (Cap. VII. S. 155.). In diesen Erscheinungen ist die Wirkung aller der Kräfte enthalten, welche mitwirken, und also nicht durch den Sinn; wohl aber durch die Vergleichungen unserer Denkkraft, die Natur der Dinge zu erkennen (Cap. VIII. S. 172.). Gerade aber durch die Ab-

sonderung der wesentlichen und außerwesentlichen Eigenschaften (§. 6. S. 23.) üben wir unser Erkenntnißvermögen, daß es durch Selbstvervollkommnung seiner Kräfte, von der Erkenntniß der Nothwendigkeit der Existenz von Außendingen ausgehend, immer fähiger werde, das Wesen der Dinge einzusehen (Cap. II. S. 60.) und eben dadurch in den Stand gesetzt werde, auch das Zusammenwirken aller Dinge zu übersehen (Cap. IV. S. 117.). Die Formen der Dinge wechseln und vergehen, und ihr Wesen kann nur die Vernunft erkennen. Nicht von außen, durch Erfahrung, durch Vergleichung und Unterscheidung, also nicht durch successive Anstrengung soll auf den höheren Stufen unserer Vervollkommnung die Erkenntniß des Wesens unserer selbst, und unseres Zusammenhanges mit allem dem, was außer uns ist, erforscht werden; sondern durch die eigene innere, durch Selbstthätigkeit erworbene Kraft des Geistes soll er dereinst, aus sich heraus, sich selbst und die Welt durchschauen.

Daß in unserer Seele die Anlage zu diesem Aufschwunge liegt, daß kein Ziel unserer Vervollkommnung gesetzt ist, als die Unendlichkeit selber, mit welcher wir Gott gleich werden, davon haben wir uns schon überzeugt (Cap. XII. S. 263.); aber auch schon anerkannt, daß dessen ungeachtet zwischen uns und Gott der große Unterschied ist, daß in dem letzteren diese unendliche Fülle der Vernunft unverändert von jeher durch sich selbst existirt habe, dagegen wir dahin nur stufenweise gelangen. Denn das ist Gott: das allervollkommenste Wesen durch sich selbst in Ewigkeit. Ist diese Vorstellung bloß ein Geschöpf der zusammensetzenden Phantasie, oder ein Ideal der Vernunft ohne Wirklichkeit; oder aber lebt dieser Gott, und denkt und wirkt?

Indem wir uns selbst und die Dinge außer uns

als existent vorstellen, geben wir zugleich zu, daß wir und alles, was ist, einen Zweck haben müsse (Cap. II. S. 84.). Denn nichts ist ohne Zweck, was die Vernunft erkennen kann. Um sich einen Zweck denken zu können, wird aber Vernunft erfordert, weil nur ein vernünftiges Wesen überhaupt denken kann. Der Zweck der Existenz aller Dinge muß mithin vor ihrer Entstehung, oder doch mit ihr zugleich gedacht seyn; sonst würde es ja Dinge ohne Zweck gegeben haben. Hieraus folgt, daß wir uns nicht selbst erschaffen, nicht durch eigene Kraft können hervorgebracht haben, weil das Vermögen zu denken sich erst mit unserm Leben zu entwickeln anfängt. Es mag zwar der Keim der Anlage in uns im Momente unserer Entstehung liegen, aber der Gedanke selbst erwacht erst durch und mit dem Bewußtseyn. Wir können nur denken durch die Vorstellung unsers Ich, und dieses Ich selber, so wie sein Gegensatz, sind erst im Gedanken vorhanden, indem beide von einander unterschieden werden, d. h. indem durch die Wahrnehmung einiger in meinem Nichtich enthaltener Du, der Begriff des Nichtich, und dessen Gegensatz im Ich erweckt wird (Cap. VIII. S. 162.). Nur mit Hülfe der Erfahrung erhält der Gedanke in uns Leben. Sonach ist es unmöglich, daß wir gedacht, und den Zweck unseres Daseyns uns vorgesetzt haben können, indem wir entstanden sind; und eben darum ist es ganz unmöglich, daß wir uns selbst erschaffen haben können. Dies muß von allen endlichen Geistern, das heißt von allen denen, deren Vorstellungsart sie selbst von den Dingen außer sich, ein Ich und ein Nichtich, unterscheidet, mögen solche übrigens auf einer Stufe der Erkenntniß stehen, welche es sey, in eben der Art und aus eben den Gründen gelten. Wie viel weniger vermögen die Atome, aus denen die Erscheinungen der Körperwelt zusammengesetzt

sind, sich selbst erschaffen zu haben, da wir ihnen die Denkkraft überhaupt abzusprechen uns veranlaßt gefunden haben (Cap. VII. S. 153.). Was überhaupt nicht denken kann, kann natürlich auch nicht den Zweck seines Daseyns denken, noch wollen.

Von allem was ist, sey es Körper oder Geist, und was verschieden gedacht werden muß von seinem Nichtich, kann der Grund seines Daseyns nicht in ihm liegen, sondern muß außer ihm vorhanden seyn. Die außer ihm wirkende Ursache aber muß ein vernünftiges Wesen seyn, welches sich Zwecke vorsetzen kann. Ist nun dieses vernünftige Wesen ebenfalls endlich, so kann es wiederum nicht aus sich selber entsprungen seyn, sondern es muß wieder ein anderes vernünftiges Wesen als Ursache dessen vorausgesetzt werden. Ginge man solchergestalt wer weiß wie lange fort, so erhielte man doch keinen Ruhepunct, und die Vernunft immer keine Antwort auf die Frage, welches die endliche Ursache aller Dinge sey?

Gleichwohl erheischt die Vernunft unerläßlich das Daseyn einer solchen Endursache, aus welchem alles Erschaffene unmittelbar oder mittelbar hervorgegangen ist. Noch mehr, sie verlangt, daß alle die einzelnen Zwecke, welche sich für das Daseyn aller und jeder Wesen denken lassen, in einen Endzweck zusammenlaufen und sich zu einem Hauptzwecke vereinigen (Cap. IV. S. 116.), daß also alle einzelnen Zwecke aller Dinge sich nicht nur nicht widersprechen und aufheben, sondern dergestalt zusammenwirken, daß alle insgesammt zur Darstellung des großen Endzweckes das ihrige beitragen. Die erschaffende Vernunft muß mithin die Kraft besitzen, nicht nur den Zweck aller Dinge, als untergeordnete Theile eines großen einigen Planes zu denken und mit einem Blick zu überschauen, sondern auch zu bestimmen, wie jedes für einen der besonderen Zwecke erschaffene Wesen eingerich-

tet und beschaffen seyn müsse, um seinen Theil des allgemeinen Planes, nicht mehr und nicht minder, auszuführen und zu wirken; d. h. die erschaffende Vernunft muß mit einem Blicke das Wesen und den Zusammenhang aller Dinge durchschauen. Um dies zu können, muß die schaffende Vernunft sich nicht als ein verschiedenes Wesen von dem erkennen, was da ist; die Dinge alle müssen nicht außer ihr seyn, so daß sie dieselbe durch Erfahrung kennen lernt, sondern die Existenz der Dinge und der Gedanke der erschaffenden Vernunft müssen ein und dasselbe seyn. Alles was ist, ist in ihr, ein Act ihrer Denkkraft, ein Theil ihres Ich. Außer ihr ist nichts und sie kennt kein Nichtich. Hieraus erhellet zugleich, daß diese schaffende, Alles übersehende Vernunft nur eine einzige seyn kann, und daß es unmöglich ist, daß es mehrere selbstständige Schöpfer geben könne, welche, jeder für sich und unabhängig von dem andern, ihre eigenen Zwecke sich vorsetzen könnten und ihren Mitschöpfer als ein Du von sich anerkennen müßten. Da endlich außer dieser schaffenden Vernunft nichts anderes existiren kann, so kann sie selber auch keine Ursache außer sich haben; sie kann ihre Ursache allein in ihrem Ich auffinden und muß daher von Ewigkeit, und ohne Anfang gewesen seyn, wie sie ohne Ende ist: denn als denkendes Wesen muß ja diese Vernunft ein Geist, ein unsterblicher Geist seyn (Cap VI. S. 133.).

So wissen wir also gewiß, daß eine alles übersehende, alles erschaffende, höchst weise, in Ewigkeit durch sich selbst existirende Vernunft lebt und webt. Es ist ein Gott! der lebendige Gott ist erkannt.

Es ist nicht ein Geschöpf unserer Vorstellungen, nicht eine Folge unseres Bewußtseyns, sondern durch unsere Vernunft erkennen wir aus dem Bewußtseyn, daß Gott seyn müsse, ohne welchen wir nicht seyn würden. Nicht

weil wir uns bewußt sind, muß auch Gott seyn, sondern da wir uns selber bewußt seyn können, und so gewiß wir uns bewußt sind, so gewiß ist auch der ewige Gott.

Es bedarf keiner Ausführung, daß diese höchste Weisheit ewig unveränderlich dieselbe sey, dasselbe denke und dasselbe wolle. Denn sie würde ja nicht die höchste Weisheit seyn, über welche keine Vernunft sich hinauszuschwingen vermag, wenn sie nicht immer Alles übersehen könnte und nach dieser Einsicht ihren Willen bestimmt hätte (Cap. III. S. 85.); und da dieser Wille die Ursache der Existenz aller Dinge ist, so muß auch durch Gottes Kraft die Welt ewig seyn, und die Veränderungen in ihr nur Folgen derjenigen Gesetze, welche der Weltschöpfer in die Natur gelegt hat. Wie dieses zugehe, wird der menschliche Verstand niemals deutlich zu verstehen im Stande seyn, und es ist Vorwitz, hierüber zu grübeln, da es unsrer Natur entgegen ist, Aufklärung darüber zu erlangen. (Cap. I. S. 54). Daß es ein höchst weises, allmächtiges, ewiges Wesen geben müsse, das begreifen wir, und für diese begriffene Nothwendigkeit haben wir daher auch ein Wort: Gott! Aber wie dieses unendlichen Geistes Wesen sey, wie es lebe und wirke, das vermag unser Verstand nicht zu begreifen, weil er die Unendlichkeit nicht zu umspannen vermag. (Cap. I. S. 53.) Nur der Vernunft wird gestattet seyn, einige lichte Blicke durch diesen Schleier zu thun und uns Ideen von der erschauten Herrlichkeit zu geben.

Sie läßt uns erkennen, daß die höchste Weisheit ganz anders erkennen müsse, als unsere beschränkte Denkkraft; daß in Gott keine Phantasie und kein Gewissen vorhanden seyn könne, weil er ewig ein und dasselbe denkt, und daß aus demselben Grunde auch die verschiedenartige Thätigkeit unsres Denkvermögens, wornach wir es in Verstand, Urtheilskraft und Vernunft eintheilen, keine Statt haben könne (Cap. II. S. 58.). Da nun die Zeit nur durch das

Aufeinanderfolgen der Vorstellungen, welche in unsrer Seele erweckt werden, hervorgebracht wird, so folgt hieraus, daß für das Daseyn des ewigen Gottes es überhaupt keine Zeit gibt (Cap. I. S. 52.), so wenig, als er im Raume lebt, (Cap. VII. S. 160). Als höchstes Wesen, außer welchem nichts ist, vermag nichts seiner Freiheit Schranken zu setzen, noch seine Macht aufzuhalten. Ewig ein und derselbe ist sein Leben ewig Ruhe (Cap. IV. S. 114), aber nicht eine Ruhe des Faulen sondern die Ruhe der ewig gleich bleibenden Kraft. Denn könnte Gott einen Augenblick aufhören zu denken und zu wollen, so würde die Welt in Trümmern fallen, die nur durch ihn besteht. Seine Vorsehung waltet für und für durch die Erhaltung derjenigen Ordnung, welche er von Anfang an in die Natur der Dinge gelegt hat. Er ist es, der durch diese Naturgesetze von Ewigkeit her auch das Schicksal aller Menschen bestimmt hat. Darum muß in allen diesen Schicksalen die Vernunft walten, welche auch uns erleuchtet. Denn die Vernunft, die mit sich selber consequent ist, ist überall die nämliche. Auf diese Weise wird uns klar werden, was ohnedem nicht zu verstehen ist und was unvereinbar scheint: daß von Gott nicht nur unsre Schicksale, sondern auch unsre Gedanken und Entschließungen von Ewigkeit vorhergesehen und geordnet sind, ohne dadurch unsrer eigenen Freiheit den mindesten Eintrag zu thun.

Allerdings muß den unveränderlichen Gesetzen, nach welchen Gott die Welt erschaffen hat und regiert, auch der Mensch unterworfen seyn; denn der Mensch ist ja nicht außer Gott, sondern selbst nur ein zum gemeinsamen Endzweck geschaffenes Wesen. Was er denkt und was er will, denkt und will auch er, also nach ewigen Gesetzen. Da er aber der Vernunft theilhaftig ist, mithin vermöge seiner consequenten Vernunft nicht anders wollen kann, als was auch Gott selber will, so ist er durch diesen seinen Willen frei,

denn aus der Vernunft erwächst die Freiheit (Cap. III. S. 109). In so fern er das Gegentheil von dem Vernünftigen will, und also der Unvernunft folgt, handelt er nun zwar nicht frei, denn es ist nicht möglich, daß die Freiheit der Vernunft und Unvernunft zugleich einwohnen könne. Der Mensch läßt sich also hinreißen durch den Einfluß von Naturgesetzen, kraft deren gewisse Vorstellungen durch unsre sinnliche Natur hervorgebracht werden. Allein einmal ist das Böse, was er auf diese Weise beschließt, doch nur relativ böse, rücksichtlich der Moralität des Handelnden, nicht rücksichtlich des Weltzweckes, in welchem die Harmonie und Einheit der Weisheit unzerstörbar waltet (Cap. XIII. S. 267) und zu deren Erhaltung selbst das uns anscheinend Böse gehört (Cap. II. S. 80); andern Theils ist es immer ein Werk der Freiheit des Menschen, daß er die Kraft der freien Vernunft, die ihm einwohnte, nicht angewendet hat, um der Versuchung zum Bösen zu widerstehen, welches er vermieden haben würde, wenn er diejenigen Mittel angewendet hätte, die die Vernunft ihm zur Erhöhung ihrer eigenen Kraft und zur Vermehrung der Vollkommenheit und Freiheit an die Hand gegeben hatte (Cap. III. S. 101). Prädestination und menschliche Freiheit bestehen mithin neben einander, ohne daß eine die andere stöhre. Freilich aber gehört die Allwissenheit Gottes dazu, von Ewigkeit her vorherzusehen, wie weit jeder einzelne Mensch nach und nach seine Vernunft und Freiheit ausbilden werde, in wie fern er also nach den Anforderungen dieser, oder nach den entgegenwirkenden Naturgesetzen bei jeder Veranlassung handeln, und wie er in das organische Leben der Welt eingreifen werde. Die Allwissenheit Gottes nur vermochte vorhersehend die Folgen aller Thätigkeit zu ordnen und in Einklang zu bringen, durch welche der Mensch auf die Welt und die Welt auf die Menschen wirken würde. Denn nur durch die Körperwelt wirkt die Vorsehung auf den mensch-

lichen Geist. Gott, als die höchste Vernunft, konnte nicht etwas wollen, was mit der Vernunft in Widerspruch stände. Ein solcher Widerspruch würde es gewesen seyn, wenn selbst der Geist der Gottheit unmittelbar auf die Seelen der Menschen einzuwirken, beabsichtiget hätte. (Cap. VI. S. 130.) Eben der Leib, der uns absondert von der Geisterwelt und unsre Persönlichkeit begründet, ist durch seine Verbindung mit den übrigen Erscheinungen der Welt auch der Leiter derjenigen Wirkungen, durch welche die göttliche Vorsehung in der Bestimmung unsrer Schicksale uns führt und schirmt, daß wir niemals ganz uns von dem Ziele unsrer Veredlung entfernen können, sondern zur rechten Zeit es noch inne werden, wenn wir auf einem Abwege uns befinden. (Cap. XII. S. 271.)

Es ist dieses Bestehen menschlicher Freiheit mit der ewigen Vorsehung ein allzuwichtiger Gedanke, um denselben nicht gern nochmals aus dem Munde unsrer geistreichsten Schriftstellerin wiederholen zu hören. Caroline Pichler sagt darüber im Agathokles so tief gedacht, als schön:

»Nichts ist Zufall in der Welt! Alles ist Fügung und Anordnung einer weisen Vorsehung, die der belebten und unbelebten Natur ihre ewig unverbrüchlichen Gesetze mitgetheilt hat, von denen abzuweichen eben so unmöglich ist als den gestrigen Tag zurückzurufen. Alles Zufällige, alles Ungefähr hört auf, und daß uns etwas so erscheint, ist nur Schuld unsrer beschränkten, mangelhaften Ansicht, welche nicht mehr als einen kleinen Theil des großen Ganzen zu übersehen im Stande ist. Da wir aber vom Schöpfer mit Vernunft und Gewissen begabt, und verpflichtet sind, unter Leitung der ersteren auf Antrieb des letztern zu handeln, zu wählen und zu verwerfen; so hört unsre Zurechnung und unser freier Wille nicht zugleich auf. Nun aber, weil es unmöglich ist, etwas zugleich zu thun und zu lassen, weil unter tausend möglichen Fällen nur Einer in die Wirklich-

keit einzutreten, und in die Kette der Begebenheiten eingreifend, selbst zur Ursache unabsehlicher Folgen werden kann; so ist unsere Entschließung und ihre Wirkung vorausgesehen von dem Auge, dem Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft ein Tag ist. Wir handeln nach dem großem Plane, wie zwanglos, wie vernunftmäßig oder sinnlich, wie tugendhaft oder leidenschaftlich unsre Entschließung gewesen seyn mag, und alles leitet zu einem schönen Ziele, das weit hinter diesem nächtlichen Erdenleben in lichter Ferne zuweilen dem redlichen Forscher oder dem kindlichen Sinne erscheint.«

Bei einem allweisen Wesen, das nichts will, als was vernünftig ist, und was also geschehen kann und geschehen muß, so wie es gedacht ist, muß jeder Gedanke That seyn. Gott denkt und es ist. Die Welt, mit allem was in ihr ist, ist sonach der Gedanke der Gottheit, der in ihr ewig unveränderlich bleibt. Die Welt ist in Gott, wie der Gedanke, den der Mensch festhält, in seiner Vernunft ist. Die Welt, und wir selbst als Theile der Welt, sind Theile der Gottheit. Aber die Welt ist nicht Gott selbst. Sie ist das Erschaffene, das Gedachte; nur er ist das ewig Lebende, das durch sich selbst Bestehende.

Der Mensch, der nicht zu begreifen vermag, wie es zugeht, daß das keimende Weizenkorn einem Halm treibt, welcher wieder Weizen trägt, wie will er verlangen, die Schöpfung begreifen zu können? Vieles jedoch, was uns sonst unbegreiflich vorkommen mußte, ist uns durch unsere Untersuchung deutlicher geworden. Der leere Raum und die Gränzen der Zeit sind, als bloße Formen unsrer Vorstellung, in der Wirklichkeit verschwunden. Die Körper haben wir gleichfalls nur als Erkenntnißformen der dynamischen Wirkungen der Thätigkeit der Atome kennen lernen, und eingesehen, daß alles, was existirt, Geist sey, wie

Gott ſelbſt Geiſt. Wir wiſſen endlich, daß die Beſtimmung aller Geiſter von Gott ausgeht.

Doch ein allweiſes Weſen kann nur einen einigen Zweck, nur einen der höchſten Vernunft entſprechenden Zweck hegen, für welchen alles, was iſt, beſtimmt iſt. Welchen anderen höchſten Zweck kann die Vernunft ſich vorſetzen, als den, daß ſie überall ſich ſelbſt wiederfinde, daß ſie überall herrſche, ſich erhalte, wo ſie ſchon waltet, und gewonnen werde, wo ſie noch unbekannt iſt? (Cap. VI. S. 135.) Die Beſtimmung der Welt und jedes Atoms in ihr, kann keine andre ſeyn, als Erlangung der Vernunft, Annäherung und Erreichung der höchſten, göttlichen Weisheit. (Cap. VII. S. 158.)

So windet ſich ein Theilchen des ewigen Weſens, welches der Urquell alles Leben iſt, los, ſo ſchafft der Gedanke der Gottheit Atome und Weſen, damit ſie durch eigenes Bemühen und durch eigene Kraft die höchſte Freiheit der Vernunft erringen, die Glückſeligkeit Gottes erwerben, welche der Freiheit Macht entquillt, und ſich wieder in ſchönſter Klarheit und Herrlichkeit vereinigen mit dem Weſen, aus welchem ſie hervorgegangen ſind. Die Welt mit ihrem Leben iſt der ewige Kreislauf der Vernunft, der Thätigkeit Gottes, damit die göttliche Vernunft ſelber nicht feire, ſondern ewig verjüngt, durch ſelbſterrungene Freiheit die Glückſeligkeit derſelben ſich ſelber bereite.

Dieſe bildliche Schilderung des göttlichen Lebens ſoll nur eine Idee davon erwecken; es begreifen zu wollen, ſoll der Menſch nicht verſuchen. (Cap. I. S. 55.) Jeder ſolcher Verſuch würde zu nichts, als zu myſtiſchen Träumen führen und mit der Verdunkelung unſres Erkenntnißvermögens uns auf Irrwege bringen. Genug, daß wir das Daſeyn des lebendigen, allmächtigen Gottes und ſein Verhältniß zu uns erkannt haben. Ueber dieſe Einſicht hinaus kann es keine Weisheit geben. Die Philoſophie wird hiernach füg-

lich die Wissenschaft der Erkenntniß aller der Wahrheiten genannt werden können, welche aus dem Selbstbewußtseyn hervorgehen und in dem Wesen der Gottheit sich endigen, aller der Wahrheiten, welche zwischen der Erkenntniß unser selbst und der Gottheit mitten inne liegen.

Nun wir das Daseyn Gottes eingesehen und die Nothwendigkeit eines allweisen Wesens begriffen haben, nun können wir mit Recht aus demjenigen weiter philosophiren, was wir in Gott und seiner Schöpfung erkannt haben. Aber die Philosophie mit den Begriffen von Gott oder seinem Wirken beginnen, muß immer dazu führen, daß diese Wissenschaft unbegründet und die eigene Überzeugung ohne Zuverläßigkeit bleibe, weil, wie wir gesehen haben, Gott mit Gewißheit nur aus uns selbst zu erkennen ist.

Nachdem wir aber Gott und sein Verhältniß zur Welt begriffen haben, nun finden wir auch leicht die Überzeugung auf, daß in der Welt die ewigen Gesetze der Gottheit, nach welchen sie alle Dinge erschaffen und verbunden hat, unveränderlich walten, daß alles Existirende diesen Gesetzen allgemein unterworfen seyn müsse, daß die Thätigkeit der Seele des Menschen nach eben den Regeln bewegt werden werde, nach welchen die Bewegungen in der Körperwelt von Statten gehen (Cap. VII. S. 154.), und daß unsre Aufklärung und die Erweiterung unsres Verstandes durch nichts so sehr gewinnen müsse, als indem wir diese göttlichen Naturgesetze erspähen. Wohin wir auch in der Welt sehen mögen, müssen wir, sobald wir uns nicht täuschen und das Verhältniß der Dinge mit Wahrheit erkennen, die Spuren und den Abglanz der göttlichen Weisheit erblicken, welche immer ein und dieselbe, so und nicht anders die Welt geformt hat und formen mußte. Überall bietet uns die Natur ein weites Feld, die Gesetze der göttlichen Weltordnung, der höchsten Vernunft selbst, einzusehen und verstehen zu lernen. Alles in der Welt ist gut

und weiſe, nur der freie Menſch kann böſe ſeyn. Doch ſeine Kraft iſt begränzt; er iſt und bleibt ein Theil der Welt, in welcher die Gottheit regiert.

Um der Freiheit willen, ohne welche es keine Tugend und keine Glückſeligkeit gibt, muß den Menſchen geſtattet werden, zwiſchen Gutem und Böſem zu wählen, den göttlichen Geſetzen der Natur gemäß zu leben und ſie zu übertreten. Um dieſer Freiheit willen mußte es den Menſchen geſtattet ſeyn, Einrichtungen in ihren Geſellſchaften zu treffen, welche dem Zwecke der Welt förderlich ſind, oder nicht. Aber wenn dieſe Anordnungen beginnen an den ewigen Natur-Geſetzen zu rütteln, wenn die menſchlichen Einrichtungen ſich feindſelig begegnen mit dem unveränderlichen Gange der Natur; dann zeigt dieſe ihre unermeßliche Kraft und ſchafft Revolutionen, wie die Weltgeſchichte deren aufweiſt, und zerſtört in Momenten, was der Aberwitz der Menſchen in Jahrhunderten erbaute. Nur der Gute und Weiſe wirkt für die Ewigkeit, denn er wirkt Hand in Hand mit der Natur, in welcher die göttliche Weisheit waltet. Was der Böſe und der Thörichte erbaut, der die Geſetze der Natur nicht weiß, in welcher er lebt und handelt, iſt auf Sand gebaut, und wird von dem erſten Sturmwinde verweht, der nach unaufhaltbaren Geſetzen ſich erzeugt und dahin brauſt.

Der wahre Weiſe müht ſich daher, die Geſetze der Natur und den Geiſt der Zeit, den ſie entwickelt, das heißt die Stufe der jedesmaligen Ausbildung der Menſchheit und deren Bedürfniſſe, zu erforſchen. Er erkennt ſich als Theil der Menſchheit, und dieſe als Theil der Welt; er weiß, daß alle Theile der Welt dazu da ſind, um durch ihren gegenſeitigen Einfluß zur Vervollkommnung aller thätig zu ſeyn; daß aber nur diejenige Thätigkeit Früchte bringt, welche mit den Geſetzen der Vernunft übereinſtimmt, und daß alles, was ihr widerſtrebt, vergängliches Blendwerk iſt.

Dieſe Betrachtung läßt uns den wahren Werth der

empiriſchen Wiſſenſchaften ehren. Die Natur und ihre Erſcheinungen ſind für uns nur erkennbar durch Hülfe der Erfahrung; ohne jene erkannt zu haben, würde es unſrem Verſtande unmöglich ſeyn, diejenigen Geſetze zu abſtrahiren, nach welchen dieſe Erſcheinungen entſtehen, ſich bilden und verändern, und wieder vergehen. Je mehrere Erfahrungen wir daher zu machen Gelegenheit haben, und je wiſſenſchaftlicher wir ſie zu benutzen verſtehen, deſto mehr kommen wir in den Stand, das Weſen der Dinge zu erforſchen, die Natur zu begreifen und die Geſetze ihrer Thätigkeit zu abſtrahiren. So wichtig es für die Weisheit und das practiſche Leben eines jeden Menſchen iſt, mit dieſem untrüglichen Geſetzbuche immer vertrauter zu werden, um ſich vor der Übertretung deſſelben zu hüten, ſo wichtig iſt für die Menſchheit die Ausbildung, Bereicherung und Sichtung der Erfahrungswiſſenſchaften, und Männer, welche ihr Leben anwenden, diejenigen Vorkenntniſſe ſich zu verſchaffen und dasjenige Materiale für das Gedächtniß zuſammenzuleſen, woraus die Vernunft hiernächſt die Quinteſſenz der Weisheit herauszieht, erwerben ſich große Verdienſte um die Menſchheit. Alle Wiſſenſchaften, wie ſchon Cicero ſagt, haben ein gemeinſchaftliches Band, und hängen ſo unter einander zuſammen, daß man in keiner ſonderliche Fortſchritte würde machen können, wenn die übrigen nicht beiräthig wären. Alle Dinge in der Natur ſind ja für einen gemeinſchaftlichen Endzweck da.

Unter den bekannten Naturgeſetzen, ſey es erlaubt, einige der wichtigſten auszuwählen, um ſie hier aufzuführen:

I. Wohin wir in der Natur blicken, finden wir, daß es immer die Wirkung zweier entgegengeſetzter Kräfte iſt, wodurch dasjenige, was vorhanden iſt, hervorgebracht und erhalten wurde. Die Schwerkraft und die Bewegung ſchwingen die Welten des Himmels in ihrer Cirkelbahn herum; Abſtoßung und Anziehung

bilden die Körper; Tod und Erzeugung ſchaffen das Leben; Sinnlichkeit und Vernunft, Zwang und Freiheit, Gutes und Böſes gebären die Tugend.

II. In den Erſcheinungen der Natur iſt ein fortgeſetzter Cirkelgang; Tag und Nacht, Sommer und Winter, Leben und Tod wechſeln unaufhörlich, jedoch nicht um zu wechſeln, ſondern um durch dieſen Wechſel das Wechſelnde zu erhalten und Kräfte zum fortdauernden Hervorbringen zu verleihen. Das ewige Einerlei würde tödten und unfruchtbar machen.

III. Um einen Zweck zu erreichen, bedient ſich die Natur vielfacher kleiner Mittel, welche aber, ſo mannichfaltig ſie auch ſcheinen, doch nur durch ihr Zuſammenwirken dasjenige bewirken, was beabzweckt wurde. Einheit in der Mannichfaltigkeit und durch dieſelbe iſt das natürliche Princip der Schönheit.

IV. Jede Kraft wächſt durch Übung, und ſie nimmt ab durch die bloße Ruhe; es gibt keinen dynamiſchen Stilleſtand.

V. Jede Übung der Kräfte iſt bedingt durch das Maß der Kräfte ſelber. Über dieſes hinaus die Kräfte anſtrengen, tödtet ſie oder lähmt ſie doch.

VI. Jede Thätigkeit, welche durch eine Kraft in Bewegung geſetzt worden iſt, verfolgt die dadurch erhaltene Richtung (Cap. VIII. S. 185.). Aus dieſem Grunde muß eine Thätigkeit, welche mit überwiegender Kraft von ihrer dermaligen Richtung zurückgeſtoßen wird, die entgegengeſetzte Richtung nehmen. Hieraus erklärt ſich, warum die Menſchen gemeinhin von einem Extrem zum andren übergehen, und nur durch die ſucceſſive Annäherung beider Extreme die glückliche Mittelſtraße der Wahrheit finden.

VII. In ſo fern davon die Rede iſt, einer Kraft eine andere Richtung zu geben, müſſen oft kleine Mittel zum

Zwecke führen, wo heftige davon abbringen. Das Schilfrohr und die Saalweide sind bessere Uferbefestigungen als Dämme.

VIII. Nichts in der Welt vergeht, nichts ist unnütz; hat es unter seiner bisherigen Gestalt ausgedient, so nutzt es in seiner Umgestaltung zur Entstehung andrer Dinge.

IX. Die Natur schafft überall im Stillen, und läßt sich dabei nicht belauschen; nur wenn sie gethan hat, läßt sie es schauen.

X. In der ganzen Natur herrscht das Gesetz der Stetigkeit. Jede Wirkung hat ihre nächste Ursache, und es finden keine Sprünge in der Thätigkeit der Natur statt.

XI. Alles was existirt äußert die entgegengesetzten Kräfte, durch welche es selbst sein dermaliges Daseyn erhalten hat, wiederum außer sich, jedoch in Gemäßheit der Modification, welche aus der Vereinigung in ihm hervorgegangen ist. Diese Äußerung erfolgt also in entgegengesetzten Richtungen, und die Orte, von wo sie ausgehen, heißen die Pole.

XII. Die gleichartigen Pole homogener Dinge stoßen einander ab, und die entgegengesetzten ziehen einander an.

Capitel XIV.

Religion.

»Freiheit, Unsterblichkeit, Gott, ihr lebendere Worte des Glaubens,
»Tönet uns himmlische Ruh, Kraft und Ergebung in's Herz.«

Für uns, nach demjenigen, was wir bis hieher eingesehen haben, nicht blos Worte des Glaubens, sondern der Gewißheit, der Wahrheit, und der überzeugten Erkenntniß. Diese Überzeugung muß der Mensch gewinnen, dessen denkende Kraft so weit erweckt worden ist, um zu fragen: Wer bin ich? warum und wozu? Nicht jeder Mensch fragt sich so! Nur die allerwenigsten! Die meisten leben in einem halben Traum ihr ganzes Leben hindurch, nur bedacht auf die Erreichung ihrer nächsten Absichten und Zwecke; sie verdanken diejenige Cultur, welche sie erlangen bei weitem mehr dem Schicksale, als sich selbst. Es gehört schon ein glückliches Zusammentreffen mehrerer Ereignisse und eine gewisse Kraft des Verstandes dazu, um darauf aufmerksam zu werden, daß die Erfüllung derjenigen Wünsche, welche zunächst durch unsre Bedürfnisse und Umgebungen in uns erregt werden, nicht den ganzen Zweck unsres Lebens ausmachen könne. Diese Erkenntniß einmal erweckt, treibt aber sodann mit unwiderstehlicher Gewalt den Menschen zur Untersuchung aller der Fragen, welche

aus der Verborgenheit seines Lebensendzweckes sich ihm auf dringen müssen. Denn nichts ist der Natur der Vernunft so zuwider, welche überall Licht verlangt, und mit sich selbst in Einigkeit zu seyn strebt, als Ungewißheit, Dunkel und Widerspruch. Einmal aufgeregt, stellt sie alles andre hinten an, um erst mit denjenigen Gegenständen, welche sie zunächst betreffen, weil sie das Wesen und die Beschaffenheit der denkenden Kraft selber erörtern, auf's Reine zu kommen, und sich von sich selbst Rechenschaft geben zu können. Daher der unwiderstehliche Reiz, den die Speculation besonders über metaphysische Gegenstände für alle diejenigen hat, die sich damit befassen. Daher die allgemeine Erscheinung, daß diejenigen, welche sich dem Nachsinnen über speculative Wissenschaften ergeben haben, so lange sie in denselben nicht bis zu einer ihnen genügenden und beruhigenden Erkenntniß gelangt sind, für alle übrigen Dinge wenig Sinn haben, und nur mit halber Aufmerksamkeit und Zerstreuung die Geschäfte des gewöhnlichen Lebens betreiben. Welchen Grund könnte die Vernunft wohl ersinnen, aus welchem sie selbst zu dieser gränzenlosen, durchaus unzubefriedigenden Unruhe hienieden verdammt seyn sollte? Aus welcher vernünftigen Ursache sollte die menschliche Vernunft von allen denjenigen Gegenständen, die sie zu ihrer eigenen Ausbildung als höchst nothwendig erkennt, doch keinen einzigen sich genügend zu erklären im Stande seyn können? Ist es dem Menschen möglich, mit Zuversicht und Beruhigung sich zu bestimmen, wie er leben, was er thun, wie er sich gegen andre Menschen betragen müsse, wenn er nicht darüber im Reinen mit sich ist, wer er selbst und seine Nebenmenschen sind, und wozu sie sämmtlich leben? Ohne mit sich selbst in Widerspruch zu gerathen und Ungewißheit über das Handeln der Menschen zu bringen, ist mithin nicht vorauszusetzen, daß der menschlichen Vernunft die Aufgaben zu hoch sind, welche sie lösen muß,

um sich selbst, ihren Zweck und die Regeln ihrer Thätigkeit zu erkennen. Muß die Vernunft das Leben des Menschen bestimmen und ihn sicher führen, so muß sie nothwendig fordern und dahin gelangen, mit vollständiger Gewißheit zu erkennen: was der Mensch ist und was er soll?

Es ist daher eines der ersten Requisite eines gebildeten Menschen, nicht bloß, daß er hierüber nachgedacht, sondern, daß er sich deutliche Erkenntnisse hierin zu eigen gemacht habe. Jede Cultur des Menschen und ganzer menschlicher Gesellschaften muß hierauf gegründet seyn, und es ist eine Afteraufklärung, welche unvermeidlich auf Irrwege und Widersprüche führt, und sich am Ende selbst in ihrer Blöße erkennt, sobald sie dies verabsäumt, was den Menschen am meisten Noth thut. Die Ausbildung des menschlichen Geschlechtes kann nur in dem Maße fortschreiten, als die Erkenntniß der Menschen über sich selbst, ihre wahre Bestimmung und die Mittel der Erreichung derselben verbreitet wird.

Damit ist aber nicht gesagt, daß es verdienstlich sey, diese Philosophie von den Dächern zu predigen, und daß das menschliche Geschlecht darum weiser und besser werden würde, wenn auch alle Menschen alle diejenigen Sätze auswendig gelernt hätten, von deren Unumstößlichkeit wir uns überzeugt haben. Zwischen wissen und erkennen ist ein großer Unterschied. Nur die verstandene, begriffene Wahrheit ist ein Eigenthum unsres Verstandes, und nur sie kann die Vernunft und den Willen bessern. Ein nicht verstandener Satz ist nichts als eine Reihe von Worten, deren Zusammenhang das Gedächtniß bloß festhält, ohne daß die Vernunft ihn einsieht. Das bloße Wissen solcher unverstandener Lehren ist allemal gefährlich, weil der Mensch in dem Gefühle der Unwürdigkeit seines Unverstandes, sich bemüht, irgend einen Sinn mit den erlernten Worten zu verbinden, und wenn es ihm an Kräften gebricht, den wah-

ren Sinn zu faſſen, meiſtentheils im frohen Selbſtgefühle mit einem andren zufrieden iſt, der ihn der bisherigen Unruhe überhebt, und dem Maße ſeiner Einſichten entſpricht, wenn gleich dieſelben noch ſo mangelhaft und ſchief ſind. Der Schade, der aus ſolcher Halbwiſſerei, unreifen Erkenntniß und unvollſtändigen Wiſſenſchaft entſpringt, iſt unſäglich. Nicht bloß, daß überhaupt durch jeden von der Vernunft nicht durchaus gebilligten Satz, das Reich der Unvernunft vermehrt und um ſo mehr erweitert wird, je mehrere Menſchen es umfaßt, es wird dieſe Gewalt des Böſen auch noch dadurch beſonders unabſehbar erhöht, daß aus einem unrichtigen Satze eine Menge irriger Begriffe entwickelt und ganze Reihen falſcher Schlüſſe hergeleitet werden, daß auf dieſe Weiſe die Unvernunft in mächtiger Progreſſion fortſchreitet, und daß endlich die Menſchen, da ſie dieſe falſchen Sätze unter ſich mit der Vernunft nicht in Übereinſtimmung zu bringen vermögen, ſolches oft auf die abenteuerlichſte und gewaltſamſte Weiſe zu bewerkſtelligen ſuchen. Dieſe Nachtheile ſind immer um ſo ſchädlicher und folgenreicher, je mehr die nicht deutlich erkannten Sätze das practiſche Leben des Menſchen angehen. Das Zwielicht dieſer Wahrheiten führt die einzelnen Menſchen unvermeidlich zum Laſter, und die Menſchen unter ſich zum Kriege.

Die practiſche Weisheit verbietet ſonach überhaupt, den Menſchen Sachen zu lehren, welche ſie nicht zu begreifen vermögen. Sie gebietet aber, da die Vervollkommnung des Menſchen auf der Erweiterung ſeiner Erkenntniß beruht, nach Kräften zu wirken, die Menſchen geſchickt zu machen, nach Maßgabe des Wachsthums ihrer Kräfte, immer mehr Licht zu ſchauen. Nur ſtufenweiſe kann die wahre Aufklärung ſonach ſich verbreiten, und jeder Sprung verfehlt das Ziel. Nicht ſowohl dadurch, daß die Lehren der Philoſophie ausgeſchrieen werden, wächſt das Reich der Vernunft, ſondern nur dadurch kann es gefördert wer-

den und zunehmen, daß die Auseinandersetzung und der Vortrag der philosophischen Wahrheiten verständlicher und deutlicher gemacht, und der Fassungskraft der Lernenden angepaßt wird; ganz besonders aber dadurch, daß die Kraft des Erkenntnißvermögens, mit welchem auch die Vernunft durch sich selbst zunimmt, vermehrt wird, und daß man in dieser Übung jederzeit nach dem Verhältnisse steigt, welches dem dermaligen Zustande der Erkenntniß entspricht. Um deswillen heißen diejenigen Kenntnisse, durch deren Erlernung und Betreibung die formelle Bildung des Geistes vorzüglich gewinnt, Humaniora; denn die Humanität schreitet mit der Kraft des Erkenntnißvermögens verhältnißmäßig fort, und dessen formelle Ausbildung ist für die Menschheit eben darum wichtiger, als jede materielle Bereicherung, welche, wenn sie nicht aus jener von selbst hervorgeht, sondern durch Unterricht und Erfahrung erworben wird, ihrer Natur nach einseitig bleiben muß, weil der menschliche Geist viel zu gering ist, nur einen bedeutenden Ausschnitt, geschweige denn den ganzen Kreis aller Wissenschaft zu umspannen.

Wenn nun die Philosophie, als der Inbegriff der aus sich selbst, aus dem Bewußtseyn seiner selbst zu schöpfenden Erkenntnisse, zur Einsicht ihrer wahren Bedeutung, ihres Zusammenhanges und Umfanges, schon eine sehr geübte Denkkraft und besonders ein starkes Abstractionsvermögen voraussetzt, welches nur durch fortgesetzte Gewöhnung der Aufmerksamkeit auf einen bestimmten Gegenstand, mit Zurücksetzung aller andern Eindrücke auf die Seele, selbst derjenigen, welche von Natur mächtiger wirken, ausgebildet werden kann; so ergibt sich daraus, daß es Thorheit seyn würde, die Lehren der Philosophie dem größeren Theile der Menschheit vorzupredigen, welcher, ohne alle oder mit einer nur geringen Bildung, dieselben entweder gar nicht

begreifen oder solche doch nur zu seinem größten Schaden halb und unrecht verstehen würde.

Was diese Menschen nicht mit Gewißheit zu erkennen vermögen, das werden sie doch mit gutem Grunde glauben können. Und dieser Glaube ist ihnen unentbehrlich.

Glaube ist die Erkenntniß dessen, was man als wahr deutlich einzusehen nicht vermag, aber als wahrscheinlich aus Gründen für wahr hält. Was ich gewiß weiß, brauche ich nicht zu glauben, sondern man glaubt nur, wovon man noch nicht völlig überzeugt ist. Seitdem daher die Philosophie ihr Licht und ihre Überzeugungen, wirklich oder vermeintlich, unter mehreren Classen der Menschen mehr ausgebreitet hat, haben diese geglaubt, sich der Religionsübungen überheben zu können, weil sie nicht mehr glauben, sondern zu wissen verlangen. Allein diese Überhebung ist sehr zu ihrem Nachtheil gäng und gebe geworden, indem wir uns überzeugen werden, daß der Gebildete wie der Ungebildete, der Weise wie der Unwissende, des Trostes und der Beruhigung der Religion bedarf.

Religion ist keine Wissenschaft, keine auf deutliche Einsicht beruhende Überzeugung. Religion ist der Glaube an Gott und an sein allweises Walten über uns. Da jeder Glaube eine Überzeugung aus Gründen der Wahrscheinlichkeit ist, verbunden mit dem Bewußtseyn, daß die Erlangung einer vollständigen Gewißheit nach unsren Kräften und auf unsrem Standpuncte nicht möglich sey; so beruht auch der Glaube auf Vernunftschlüssen. Denn nur die Vernunft ist das Vermögen, Gründe zu prüfen und daraus einen Schluß zu machen. Also auch beim Glauben darf die Vernunft keine Gründe des Gegentheils von demjenigen erkennen, was geglaubt wird, sondern sie muß vielmehr Gründe haben, deren Zuverläßigkeit sie sich bewußt ist und deren Existenz sie sich nur durch diejenigen Ursachen erklären kann, welche sie im Glauben eben darum ebenfalls

als existent annimmt. Jeder Gegenstand des Glaubens ist sonach Hypothese; aber eine Hypothese, welche die Vernunft zu denken sich gezwungen sieht, weil sie keine andre Erklärung für Dinge zu erdenken weiß, deren Daseyn ihr gewiß ist. Die Gründe des Glaubens sind also niemals directe Beweisstücke, sondern Argumente von der Unvernünftigkeit des Gegentheils des Geglaubten, welche aber, um Gewißheit zu geben, nicht vollständig genug sind.

Hieraus folgt von selbst, daß ein Gegenstand des Glaubens nicht objective, sondern nur subjective Wahrheit habe, das heißt, daß der Glaubende vernünftigerweise nicht behaupten kann: es müsse das von ihm Geglaubte durchaus wahr seyn, sondern nur, daß er es für wahr halte, weil er keinen überzeugenden Grund des Gegentheils abzusehen vermag. Man kann in Glaubenssachen daher wohl belehren, dem Andern die Gründe auseinandersetzen, welche meinen Glauben zuwege gebracht haben; aber man kann nie einem Andern seinen Glauben aufdrängen, d. h. niemals behaupten, daß meine Gründe hinreichend wären, den Andern nothwendig überzeugen zu müssen, daß die Sache sich so verhalte, wie ich sie glaube. Wäre ich hierzu berechtiget, so würde ich ja wissen und nicht bloß glauben, d. h. mir nicht bewußt seyn, daß ich nicht alle Gründe zu übersehen vermag, welche für oder wider die Wahrheit entscheiden. Da nun alle Erfahrungswissenschaften mehr oder minder auf subjectiver Erkenntniß, mithin auf Glauben beruhen (§. 7. S. 35), so sollten billig die Gelehrten nie einer über des andern Dafürhalten absprechen, sondern nur ihre Gründe zur beliebigen Überzeugung vortragen.

Diese Toleranz ist aus eben dem Grunde vorzüglich in der Religion zu beweisen, welche als Sache des Glaubens kein absprechendes Urtheil zuläßt. Da die Gegenstände des religiösen Glaubens nicht an sich für den menschlichen Verstand unerreichbar sind, so liegt der Grund der unvoll-

ſtändigen Erkenntniß lediglich in der ſubjectiven-Beſchaffenheit, entweder, daß man noch nicht veranlaßt worden, darüber reiflich nachzudenken, oder daß dazu die erforderliche Muße und Ruhe gefehlt, oder die unentbehrlichen Geiſteskräfte ermangelt haben. Ohne dieſe ſubjectiven Hinderniſſe zu heben, kann man nicht erheiſchen, daß der Glaube in Überzeugung übergehe. Je der Religion fordert die Vernunft daher eine Toleranz, welche in der Philoſophie keine Anwendung leidet, weil ſie objective Wahrheiten finden lehrt. Den Geiſt überhaupt formell ausbilden, Muße zum Nachdenken bereiten, und die Gründe meines Glaubens auseinanderſetzen, das ſind die vernünftigen Mittel, Andre für meinem Glauben zu gewinnen. Schlagen dieſe nicht an, ſo habe ich kein Recht zu behaupten, daß mein Glaube vernünftiger ſey, als der Glaube Andrer; aber ich habe das Recht zu verlangen, daß ſie auch meinen Glauben nicht verdammen.

Religion, als Gegenſatz der Philoſophie, als Glaubensſache, muß ſonach immer ein Inbegriff nicht deutlicher Erkenntniſſe ſeyn, möge dies nun daher kommen, daß das Abſtractionsvermögen nicht zur Einſicht der philoſophiſchen Gewißheit zureicht, oder daß nicht derjenige Wege eingeſchlagen iſt, auf welchem allein im menſchlichen Wiſſen Gewißheit zu erreichen iſt, Deduction aus dem Selbſtbewußtſeyn. Da der Philoſophie die Erfahrungswiſſenſchaft entgegenſteht (§. 4. S. 15.), ſo iſt die zweite Quelle der Erkenntniß Gottes ohne Philoſophie, die Offenbarung, welche entweder eine hiſtoriſche oder eine aus der Naturbeobachtung hervorgehende (§. 7. S. 29.) ſeyn kann. Dieſe letztere wird allein ſchon unverdorbene Gemüther zum Glauben an Gott führen, zumal wenn man, an der Hand eines Profeſſors Jacob in ſeiner natürlichen Religion, die Beweiſe der Größe, der Weisheit, der Güte des Schöpfers kennen lernt; daher religiöſe Menſchen ſo gern ſich mit

Naturwissenschaften zu beschäftigen, und umgekehrt große Naturforscher oft unwillkührlich durch ihre Bemerkungen von Weisheit und Güte des Schöpfers zur Anbetung hingerissen zu werden pflegen. »Ich weiß nicht, sagt Lafontaine, ob schon Jemand außer mir bemerkt hat, daß an dem Sternengewölbe des Himmels unsere schönsten Hoffnungen, daß an ihm unser Glaube an eine bessere Welt, ja der Glaube an Gott, hängt. Umgäbe eine graue Atmosphäre die Erde, Sonne, Mond und Sterne verbergend, schiene uns die Erde die ganze Schöpfung; so würde dieses kurze, karge Leben uns das ganze Daseyn dünken, und die ganze Ewigkeit. Der Anblick der unendlichen Sterne, der tausend Welten, der unzählbaren Geschöpfe erhebt den Blick von diesem dunklen, kurzen Leben empor zu einem höheren, besseren, zu Gott! Es gibt noch andere Hoffnungen, weil es noch andre Welten gibt.« Eben so muß das Bedürfniß eines Ideales moralischer Vollkommenheit, als Vorbild des menschlichen Lebensberufes, die Ahnung der Gottheit erwecken, und eine noch viel reinere und erhabenere Vorstellung von demselben erzeugen, als selbst das Gefühl seiner Größe in seiner Schöpfung. Wenn dann große und helldenkende Männer von Zeit zu Zeit die verschiedenartig gekeimten und fortgewachsenen Ideen ihrer Mitmenschen, in Zeiten, wo die Auswüchse allzu sichtbar wurden und die ganze schöne Anlage von Grund aus zu verderben schien, zu sichten, zu beschneiden, zu ordnen, und nach einem zweckmäßigen Plane umzuwandeln, durch die Kraft ihres Geistes oder durch die Gewalt ihrer Nächstenliebe hingerissen worden sind, und durch die Verkündigung ihrer frommen Lehren neue Religionen gestiftet haben; so hat ein gläubiges Gemüth die allergrößte Veranlassung, diese Offenbarung, welche nur von Dauer seyn kann, wenn sie im Wesentlichen mit der Natur übereinstimmt (Cap. XIII. S. 310.), als ein Werk der göttlichen Vorsehung zu betrachten, die

gottgesandten Stifter der Religion zu verehren und ihnen um so williger gläubig zu folgen, je weniger die Vernunft mit ihren Lehren in Widerspruch kommt. Denn vor dem freilich, was als allgemein wahr erkannt worden ist, würde auch das nicht bestehen und von dem vernünftigen Menschen nicht geachtet werden können, was in irgend einer Religion ihm entgegen liefe (S. 320). Ohne unvernünftig zu handeln, kann auch der religiöse Mensch nichts glauben und nichts thun, was der Vernunft entgegen ist. Sie herrscht überall, wo sie thätig ist. Wo aber ihr Licht nicht hellen Tag zu schaffen vermag, da verläßt doch die Religion nicht, sondern dient auch im Dunkeln zum Führer

Die Religion kann, ihrem Wesen nach, nicht den Menschen am lichten Tage der deutlichen Erkenntniß leiten, sondern sie hat das größere Verdienst, auch dann noch Stab und Stütze zu seyn, wenn die Philosophie uns verläßt. Sey es nun wegen Unvermögens der Abstraction, oder weil der Weg der Offenbarung aus der Natur oder aus der Schrift eingeschlagen worden ist; immer muß die Religion, wenn sie nicht in die Philosophie übergeht, sondern Religion bleibt, ein Inbegriff bloß klarer, oder selbst dunkler Begriffe und Ideen von Gott und seinem Verhältnisse zu uns seyn; keine vollständige Erkenntniß, sondern ein vernünftiger Glaube. Religion und Philosophie sind daher Zwillingsschwestern, und es widerspricht ihrem Wesen, jene aus dieser ableiten zu wollen. Sehr schön sagt hierüber Ditler: »Alle Theorie und Kunst des Gärtners kann kein Saamenkorn hervorbringen, sondern nur den Keim pflegen, schützen und fördern, daß er himmelan sprosse, ein schöner, gerader, fruchtbringender Baum. So auch Philosophie und Theologie! die Wurzel aller Religion ist im Menschen. Die Philosophie soll den Garten der Menschheit, in welchem die Pflanze der Religion von selbst entsprosset, von Unkraut reinigen, von dem geilen

Gehölze des Unglaubens und Aberglaubens, daß sie die edle Pflanze nicht ersticken.« Aber eben weil beide sich mit demselben Gegenstande beschäftigen und beide in dem, was sie gewirkt haben, schwer zu unterscheiden sind, haben die Menschen gewöhnlich beide mit einander verwechselt. Die Religion ist hiernach nicht sowohl eine Beschäftigung des Geistes, als vielmehr des Gemüthes (§. 7. S. 31.). Eben hierin liegt ein eigenthümlicher practischer Nutzen der Religion. Wenn der Mensch eine Sache mit deutlicher Bestimmtheit begriffen hat, so hat die Vernunft sich selbst genügt und kommt in Absicht dieses Gegenstandes zur Ruhe. Sie hat alsdann zwar diese Vorstellung mit der größten Stärke, welche ihr eigenthümlich ist, sich gedacht, und wird dieselbe nach den Gesetzen der Ideenassociation reproduciren; ohne eine solche Veranlassung aber wird sie die sich erworbene Ruhe nicht verlassen und sich daher nicht weiter mit dem abgemachten Gegenstande beschäftigen. Bei Begriffen und Urtheilen hingegen, welche noch nicht deutlich eingesehen worden sind, bleibt das Verlangen der Seele nach deutlicherer Erkenntniß immer rege; daher sie nicht aufhört, den Gegenstand von allen Seiten zu betrachten, um ihn immer genauer kennen zu lernen, und immer mehr Eigenschaften zu erforschen, welche ihr Licht über das Wesen der Sache geben. So bleibt dem Religiösen die Vorstellung von Gott und seinem Verhältnisse zu ihm eine immer wichtige Aufgabe, eine Beschäftigung von immerwährendem Interesse. Der Gedanke an Gott und seine Größe wird daher, wenn gleich intensiv schwächer, doch zu Folge der Menge der wahrgenommenen Merkmale bei dem Religiösen extensiv stärker seyn, als bei dem Philosophen (Cap. IX. S. 205.). Die Furcht des Herrn ist der Weisheit Anfang. Denn da der Gottesfürchtige das Wesen des Unendlichen nicht durchschauen kann, so bemüht er sich die Eigenschaften desselben immer genauer und vollständiger

kennen lernen, um aus ihnen endlich das Wesen zu ergründen. Gerade diese Eigenschaften der Gottheit, durch welche sie auch auf uns einwirkt, sind es, aus deren Vorstellung der größte practische Nutzen für uns erwächst. Der Religiöse kann zwar nicht mit absoluter Gewißheit bestimmen, daß Gott seinem Wesen nach die Liebe seyn müsse, weil Alles aus ihm hervorgeht und er Alles mit Wohlgefallen betrachten muß, was er mit göttlicher Weisheit erschaffen hat; aber wo der Gläubige Gott erblickt, da findet er die Spuren seiner Weisheit und Güte, immer lebend, immer thätig, und je mehr er sich mit Gott beschäftiget, desto größer wird in ihm die Vorstellung der lebendigen Liebe des Allerhöchsten, mit welcher er Segen über die Menschen, seine Kinder, bringt, und welche nachzuahmen der süße Beruf der Menschen ist. Denn aus der Betrachtung der Unermeßlichkeit Gottes, seiner unerreichbaren Weisheit und Allmacht muß nothwendig die innigste Ehrerbietung vor diesem höchsten Wesen entspringen, und aus dieser Gottesfurcht hiernächst das Bestreben (Cap. VIII. S. 186), dem Unendlichen wohlgefällig zu werden, und seinen Beifall dadurch zu erwerben, da er selbst als das erhabenste Muster alles Guten anerkannt wird und des Menschen höchste Sehnsucht dahin geht, Gott ähnlich zu werden. Je weniger der Mensch dies in den Anlagen und Fähigkeiten sich zu geben vermag, je größer er hierin den Abstand zwischen Gott und sich findet, desto mehr muß er sich gedrungen fühlen, den Heiligen darin nachzuahmen, wozu auch menschliche Kräfte hinreichen, in der Liebe. Liebe zu sich selbst und zu allem in der Natur, vorzüglich zu den gleichgeschaffenen Menschen, Veredlung seiner selbst und thätiges Wirken für das Wohl seiner Brüder, das ist die Frucht der Religion und ihr Gebot, wie es die Lehre der Philosophie ist.

Allein durch die niemals zu Ende kommende, niemals

ruhende Betrachtung Gottes in der Religion wird dieſes Gebot dem Gemüthe weit öfter, und ſelbſt dringender vorgeſtellt, indem nicht nur die fortgeſetzte Vorſtellung des lebendigen Beiſpieles des allmächtigen Gottes dazu unaufhörlich ermuntert, ſondern auch der Gedanke, welcher ſich in der Unendlichkeit Gottes verliert, die Seele mit dem Merkmale der Unendlichkeit unſrer Liebe vertraut macht. Die Phantaſie, welche ſo geſchäftig iſt, in dunklen Vorſtellungen mitzuwirken, thut nicht wenig, dieſen der Vernunft ſelbſt angenehmen Gedanken auszuführen; und ſo kommt es, daß die Religion eine Begeiſterung erweckt, welche die Philoſophie nicht entſtehen laſſen kann, da dieſe im Gegentheil bemüht ſeyn muß, die größte Ruhe der Seele zu erhalten, damit ſie mit Verlaß und Sicherheit ihre Arbeit vollbringe. Dieſe Begeiſterung der Religion wirkt wie die Begeiſterung der Dichter. Das dadurch erwärmte Gemüth, die erhöhte Thätigkeit der Seele führt dieſe, zwar durch dunkle, aber nichts deſto weniger nach der Natur der Denkvermögen geformte Vorſtellungen, oft zu Reſultaten, zu denen der Menſch mit deutlichem Bewußtſeyn des durchlaufenden Weges nur mit erſchöpfter Kraft oder auch gar nicht zu gelangen vermag. Die Kraft der Poeſie beſteht ja in der Erhabenheit und ergreifenden Wahrheit der Gedanken, welche der begeiſterte Dichter, die ſinnende Vernunft überraſchend, hinſtellt, ohne ſich ſelbſt oder andern Rechenſchaft davon geben zu können, wie er dazu gelangt ſey. Eben ſo ſchön, als wahr, ſingt daher unſer Schiller:

»Und was kein Verſtand der Verſtändigen ſieht, das übet in Einfalt ein kindlich Gemüth.«

Dieſe Begeiſterung der Religion und die beſtändige Gewöhnung an die Vorſtellung Gottes und ſeines Einfluſſes auf uns, erfüllt nach und nach das Gemüth dergeſtalt, daß er die herrſchende Denkungsart des Religiöſen wird,

und ihn, wenn gleich nicht zur Tugend, welche nicht aus dem Gemüthe entspringt, doch zu allem Guten und der höchsten Weisheit Wohlgefälligen führt (Cap. XII. S. 278). Wir nennen eben diese Stimmung des Gemüthes, zur Unterscheidung von der Tugend, Frömmigkeit. Beide wirken für das practische Leben, für die Handlungen der Menschen, ein und dasselbe; beide gebieten Handlungen, welche mit der Vernunft und selbst mit der in der Natur erkannten göttlichen Weisheit übereinstimmen. Nur der Weg, auf welchem sie den Willen zu diesen Entschließungen bringen, unterscheidet sich, so wie die Würdigung der Handlungen in Bezug auf menschliche Freiheit.

Der fromme Mensch betet Gott an, und will aus Gottesfurcht das Gute; er will sein Bestes und liebt seinen Nächsten, um Gott zu gefallen; er verabscheut alles Böse, weil Gott es will. Ist sein Herz von dieser Frömmigkeit dergestalt erfüllt, daß der bloße aufkeimende Gedanke eines Unrechts, vermöge seines Widerspruches mit der herrschenden Gesinnung, Verdruß erregt, empört und mithin gar nicht Wurzel fassen, noch weniger die Neigung für sich gewinnen kann; alsdann ist der Mensch heilig, gleichsam geistig unverletzbar und gesund.

Diese Reinheit der Gesinnung ist auch das höchste Ziel der Tugend. Auch durch die Tugendübung streben wir darnach, unsere Vernunft so auszubilden, daß sie niemals mehr etwas Böses wollen kann (Cap. XI. S. 257). Gott selbst ist nicht tugendhaft, denn bei ihm, der von Ewigkeit her gut ist, kann kein Sieg der Freiheit über das Böse gedacht werden. Aber heilig ist Gott; er verabscheut alles Böse und liebt alles Gute um sein selbst willen, in Kraft des Bewußtseyns seiner Weisheit. Heilige Menschen bewahren aus Frömmigkeit die Unschuld, welche auch der Tugendhafte erhalten soll (Cap. XI. S. 251), und die Heiligkeit ist in practischer Beziehung für die menschliche

Gesellschaft von noch größerem Belange, als die Tugend. weil jene durch Frömmigkeit für die Menschen erreichbar, diese hingegen hienieden niemals zur höchsten Vollkommenheit zu bringen ist, sondern nur erst Hand in Hand mit unsrer intellectuellen Veredlung am Ende aller unsrer Pilgerschaften den Menschen dahin zurückführt, von wo er ausgegangen ist, zur Heiligkeit und Weisheit Gottes. Nur durch ununterbrochene Übung der Frömmigkeit kann diejenige Stimmung des Gemüthes erworben werden, welche zur Heiligkeit erwächst. Eben die Gründe, entnommen aus der Natur des menschlichen Vorstellungsvermögens, welche die Übung erheischten, um tugendhaft zu werden, machen diese Gewöhnung auch dem unentbehrlich, der zur Heiligkeit strebt (Cap. XI. S. 240).

Religion und Philosophie, diese beiden Schutzengel der Menschheit, führen sie mithin einen Weg, nur mit dem Unterschiede, daß, um das Gleichniß fortzusetzen, jene den Menschen am Arme hält, diese ihm vorangeht. Jene verschafft ihm keine Übung, aus eigener Kraft sich weiter fortzuhelfen, wenn sie ihn verließe; diese aber sichert ihn durch ihre Macht nicht, daß er nicht stolpere und sich auch nicht verirre, wenn er im Dunkeln sie nicht mehr erkennen kann. Beide müssen daher die Menschen lieben und sich mit ihnen vertraut machen. Auch der Philosoph kann der Religion nicht entbehren; nur an ihrer Hand kann er seine Gesinnungen heiligen; nur unter ihrem Schutze geht er unter allen Umständen sicher, möge die Nacht seinen Verstand verdunkeln oder Gewitterwolken das Licht des Tages verhüllen. Auch der weiseste Mensch kann in Lagen kommen, wo seine Weisheit ihn verläßt, wo nur das Vertrauen auf Gott ihn aufrecht hält und sicher leitet. Die Beruhigung der Philosophie gründet sich auf die Gewißheit aller der Sätze, aus welchen sie besteht, und auf das Bewußtseyn dieser Gewißheit. Außer Stande, dieses Be-

wußtſeyn zu vergegenwärtigen, alle die erkannten Schlußfolgen zu durchlaufen; welches beſonders dann eintritt, wenn heftige äußere Eindrücke unſre Aufmerkſamkeit feſſeln, Leidenſchaften uns bewegen, Krankheit unſre Kräfte lähmt und der annähernde Tod die Verbindung zwiſchen Seele und Leib zu zerreißen droht, aus welcher das Bewußtſeyn entſprang; in allen dieſen Fällen, wo es am meiſten uns Noth thut, der erkannten Wahrheiten völlig gewiß zu ſeyn, damit ſich der Wille darnach richte, werden auch Weiſen Zweifel in die Seele kommen, ob es auch gewiß wahr ſey, was ſie bisher als wahr erkannten, ob auch keine Täuſchung mit unter gelaufen ſey. Dieſe Zweifel werden durch die Erinnerung an die unzähligen Irrthümer erhöht, in welche die Menſchen ſchon verfallen ſind, und nur zu leicht durch logiſche Fehler verfallen können. Beim Mangel nöthiger Ruhe und Stärke vermag die Vernunft nicht, abermals die Kette der philoſophiſchen Lehren zu prüfen; aus ſich ſelbſt kann ſie unter dieſen Umſtänden keine Beruhigung ſich verſchaffen, und der Philoſoph ohne den Glauben der Religion wird alsdann ungewiß und troſtlos bleiben. Weſſen Herz und Gemüth von ihr erfüllt iſt, den bewahrt ſie vor der Sünde. Denn nur ſelten handelt der Menſch nach deutlich erkannten Vorſätzen, weit öfter nur nach klaren oder dunklen Vorſtellungen und Entſchließungen. Iſt ſeine Seele erfüllt von Ehrfurcht vor Gott und von der Liebe des Nächſten, ſo wird ſie auch alsdann keinen Vorſatz faſſen, der ihn mit ſeinem himmliſchen Vater und mit ſeinen Brüdern zu entzweien vermöchte (Cap. XI. S. 247). Die Frömmigkeit gewöhnt ihn an gute Vorſätze (Cap. VIII. S. 184), und dieſe Gewohnheit bringt den fortdauernden Gemüthszuſtand hervor (ibid. S. 177), welcher für die Tugend günſtig und ohne welchen die Weisheit unerreichbar iſt (Cap. XI S. 240). Dieſe Ergebenheit in Gottes Willen und Rath, dieſe Demuth vor dem

Höchsten, diese Liebe, in welcher allein die Vereinigung mit ihm ersichtbar ist, diese Selbstbeherrschung, welche um ihretwillen erworben werden muß, alle diese Früchte der Religion; sie sind die höchsten Aufgaben der Tugend selbst, und die Bedingungen ihrer Erwerbung. Es gibt keinen sicherern Weg zur Weisheit, als den, welchen die Religion ihre Verehrer führt. Auch der Weise bedarf daher der Religion! Aber der Weise wird nicht glauben, was der Vernunft widerspricht, weil überhaupt nur das zu glauben ist, wogegen die Vernunft nichts zu erinnern findet. Wenn sonach in die Religion, in welcher er erzogen ist, und zu welcher er sich bekennt, Vernunftwidrigkeiten eingemischt sind, so wird er sie läutern und reinigen, wie wir im Alterthume finden, daß die Weisesten unter allen Völkern von der Volksreligion abgegangen sind, und solche veredelt haben.

Kann der Weise der Religion nicht entbehren, wie viel weniger der große Haufen der Menschen, für welche die Philosophie eine dunkle Höhle nach ihren Verstandeskräften und Verhältnissen seyn wird, und noch lange seyn muß. Wer nicht aus sich selbst mit Zuversicht erkennen kann, was Recht ist und welche Pflichten er zu erfüllen habe, der müßte in seinen Entschließungen und Handlungen immer ungewiß seyn, und könnte niemals bestimmen, was er zu thun und zu lassen habe, um nicht mit sich selbst und seinen Mitmenschen in Widersprüche zu gerathen, wenn er nicht darauf durch eine Vorschrift verwiesen würde, die ihren zureichenden Grund außer ihm hat. Was er nicht aus sich selbst heraus zu finden vermag, das muß er außer sich suchen, eine Richtschnur seines Willens, eine Regel für seine Thätigkeit. Je vollkommner diese, desto vollkommener sein Leben. Das höchste Ideal der Vollkommenheit, Gott, muß auch das vollkommenste Ideal für die Lebensregeln des Menschen seyn. Gott denken, den lebendigen

Gott glauben, ihm nachahmen, ist sonach die sicherste Richtschnur für diese Menschen, und die Religion ihre Weisheit.

Da die Religion immer auf Offenbarung beruht, sey es die der Natur oder der Schrift; so folgt daraus von selbst, daß eine Menge Menschen, welche unter einerlei Verhältnissen leben, in ihrem religiösen Glauben meistentheils übereinstimmen werden (Cap. X. S. 227), und diese Übereinstimmung wird durch Unterricht und Mittheilung, ja durch das Bestreben der Vereinigung in einer so wichtigen Angelegenheit noch vermehrt (Cap. XI. S. 235). So kann es nicht fehlen, daß unter jedem Volke sich nicht eine allgemeine Religion bilden sollte, enthaltend alle die Glaubensartikel, in denen die Masse des Volkes übereinstimmt. Einmal diese Begriffe geformt, und durch die Sprache bestimmt, müssen sie durch den Unterricht sich erhalten, und können, insofern sie nicht durch eine neue Religion ganz unterdrückt werden, nur ganz allmählig sich verändern, wie der Volksgeist sich ändert. Ja sie können, wenn die Glaubensartikel ausgesprochen und besonders durch die Schrift festgestellt sind, sogar eine Zeit lang dem Zeitgeiste entgegenwirken (Cap. XIII. S. 310), obgleich in diesem Falle der letztere die Materialien zu einer plötzlichen Reformation unvermerkt zusammenträgt.

Capitel XV.

Christenthum.

Heil dem Volke, dessen Religion mit der Philosophie seiner Weisen übereinstimmt, wo Vernunft und Glaube Hand in Hand die Menschen veredlen, und sie auf einem Wege zur Tugend und zur Heiligkeit gelangen. Die christliche Religion, rein und unverfälscht, wie sie das neue Testament enthält, ist mit der hier vorgetragenen Philosophie so übereinstimmend, daß man sogar die abstractesten Sätze in derselben wieder findet, wenn gleich diese öfter nur kurz angedeutet, oder auch in Allegorien dem Volke vorgehalten worden sind. Es ist bei Lesung des neuen Testaments zwar wohl zu unterscheiden, was eigene Worte des göttlichen Stifters unsrer Religion sind, oder welche Reden Christi die Jünger in ihrem Geiste wiedergegeben haben, oder endlich wo die ersten Verbreiter des Christenthums ihre eigenen Gedanken vortragen. Jesus selber, soviel uns von ihm aufbehalten ist, sprach größtentheils nur über den Zweck seiner Sendung, oder über die Ausübung der Tugend in den einzelnen bestimmten Fällen, welche ihm Veranlassung gaben, sich zu erklären. Daher enthalten die aufbewahrten eigenen Reden Jesu weniger Belagstellen für den allgemeinen Theil der Philosophie, als für die Moral. Daß aber Jesus auch darüber seinen Jüngern, welche er für gewachsen und reif hielt, einen vollständigern Unterricht zu genießen, befriedigende Aufschlüsse gegeben

haben müsse, beweist die große Übereinstimmung, welche wir in den desfalsigen Ansichten der Apostel, bei aller ihrer Individualität, nicht verkennen können. Gerade diese Individualität, welche jedem einzelnen von ihnen eigen geblieben ist, ist die Gewähr, daß das Gemeinsame ihrer Lehren die Frucht der Belehrung ihres Meisters ist. So ist bei dem Lieblingsjünger des Heilands, welchen der Meister wohl nicht wegen seines vorglänzenden Kopfes, sondern wegen seines für die Lehren der Liebe vorzüglich empfänglichen Gemüthes auszeichnete, noch immer die Idee eines Reiches Christi, in welchem er der Erste zu seyn begehrte, herrschend geblieben, und nachdem eine irdische Herrschaft nicht mehr zu erreichen war, auf ein geistiges Reich übertragen worden.

Es ist bei dem großen Kämpfer für die Verbreitung des christlichen Glaubens nicht zu verkennen, daß er mehr, als die übrigen Apostel, durch eigenes Nachdenken die feste Überzeugung von der Wahrheit und Güte der christlichen Lehren erworben hatte, und, nicht von Jesu unterrichtet, sondern von dem Geiste seiner Lehre ergriffen, ein Bekenner und Verehrer derselben geworden war; aber es ist auch eben so wenig zu verkennen, daß, ungeachtet des mächtigen Geistes, mit welchem Paulus an sich selbst, so wie an seinen Schülern, auf Veredlung des Herzens drang, dennoch der Pharisäer noch zuweilen sich bei ihm regte.

Petrus zeigt sich in seinen Briefen in Wahrheit als der Fels, auf welchen Christus seine Gemeinde gründen wollte.

Vor allen aber scheint Jacobus den sanften Sinn des Glaubens mit tiefer Erkenntniß vereiniget zu haben. Die Versuchung war nicht gering, den ganzen Brief desselben herzusetzen, wenn nicht der Wunsch noch größer gewesen wäre, daß die Leser ihn mit den übrigen Schriften des neuen Testamentes zusammen lesen möchten.

Überall aber herrſcht in den Schriften der erſten Lehrer unſrer Religion diejenige Übereinſtimmung in allen die Religion ſelbſt angehenden Lehrſätzen, welche deren göttliche Wahrheit beurkundet.

Wenn ich, zum Erweiſe der Übereinſtimmung der Chriſtusreligion mit den in dieſem Buche vorgetragenen philoſophiſchen Betrachtungen, nach dem für dieſe letztern befolgten Gange, die ſprechendſten Stellen des neuen Teſtamentes ausziehend, nicht immer der lutheriſchen Überſetzung dabei gefolgt bin; ſo iſt dies darum geſchehen, weil Luther, welcher weit höhere Verdienſte um die Menſchheit hat, als daß er auf ſeinen exegetiſchen Ruhm eiferſüchtig ſeyn dürfte, heut zu Tage unſtreitig die Bibel oft ſelbſt anders überſetzt haben würde, als es vor dreihundert Jahren geſchah. Wo er den Urtext treu übertragen hat, habe ich ſeine kernigte Sprache gern beibehalten; ſonſt aber bin ich der ſtolz'ſchen Überſetzung des neuen Teſtaments gefolgt.

Zu Capitel III.

Röm. VIII. 14—23. Das Gesetz ist geistig! Wenn ich aber sinnlich, ein Sclave meiner Lüste bin? Dann weiß ich nicht, was ich thue; denn ich thue alsdann nicht, was ich gern wollte; ich thue was ich verabscheue, und gebe also freilich dadurch dem Gesetze das Zeugniß der Güte. Aber dann bin ich selbst doch es eigentlich nicht, der das Böse thut, sondern die Sinnlichkeit thut es, die ihren Sitz in mir hat. Denn ich fühle es, daß in mir, das ist, in meiner Sinnlichkeit, der Trieb zum Guten nicht wohnet. Das Wollen ist zwar vorhanden; aber das Vollbringen des Guten vermag ich nicht. Denn ich thue nicht das Gute, das ich will, sondern das Böse, das ich nicht will. Thue ich aber, was ich nicht will, so thue ich es eigentlich nicht, sondern die Sinnlichkeit in mir thut es. Ich erfahre also, daß, wenn ich auch das Gesetz befolgen will, ein verderbter Sinn mir anklebt. Mein geistiges Selbst stimmt wohl in Gottes Gesetz ein; ich fühle aber in meinem Körper ein andres Gesetz, das meines Geistes Gesetz bestreitet, und mich zum Sclaven der Sinnlichkeit macht.

2. Corinth. III. 16 17. Würden sie zum Herrn sich wenden, so würde dieser Schleier vor ihrem Verstande verschwinden. Unter dem Herrn verstehe ich nämlich hier seine geistige Lehre; wo man denkt, wie der Herr, da ist wahre Freiheit des Geistes.

Matth. XIII. 33. Ein andes Gleichniß redete Jesus zu ihnen: das Himmelreich ist einem Sauerteige gleich, den ein Weib nahm, und vermenget ihn unter drei Scheffel Mehls, bis daß er gar durchsäuert war.

Johann. V. 38. Aber Gottes Belehrungen haben auch in eurem Gemüthe keinen Raum gefunden; Ihr würdet sonst dem, den er gesandt hat, Euer Vertrauen nicht versagen.

Zu Capitel V.

1. Johann. I. 5, 6. Wer aber seinen Geboten gehorsam ist, der legt seine Liebe zu Gott völlig an den Tag; und das ist der Beweis, daß wir mit ihm verbunden sind. Wer da sagt, er sey mit ihm verbunden, der muß auch also wandeln, wie er gewandelt hat.

1. Corinth. II. 10—12. Denn dieser Geist (der Offenbarung) durchdringt alles, selbst die geheimsten göttlichen Rathschlüsse. So wie Niemand die Geheimnisse eines Menschen weiß, als nur der Geist dieses Menschen; also weiß auch Niemand die Geheimnisse Gottes, als nur Gottes Geist selbst. Und diesen Geist Gottes, nicht den Geist der Welt, haben wir empfangen.

Galat. III. 26—28. Denn ihr seyd alle Gottes Kinder durch den Glauben an Christo Jesu. Denn wie viel Euer getauft sind, die haben Christum angezogen. Hier ist kein Jude, noch Grieche, hier ist kein Knecht, noch Freier, hier ist kein Mann, noch Weib; denn Ihr seyd allzumal Einer in Christo.

Johann. XIV. 10, 11. Wie kannst du denn sagen: Zeige uns den Vater! Bist du denn noch nicht überzeugt, daß ich mit dem Vater innig verbunden bin, und daß der Vater es mit mir ist? Was ich Euch lehre, ist nicht meine Erfindung; der Vater, der mit mir innig verbunden ist, wirkt durch mich. Glaubt es mir doch, daß ich mit dem Vater innig verbunden bin, und daß der Vater es mit mir ist.

Matth. XII. 50. Denn wer den Willen thut meines Vaters im Himmel, derselbige ist mein Bruder, Schwester und Mutter.

Zu Capitel VI.

Luc. XX. 38. Gott ist nicht der Todten Schutzgott, sondern der Lebenden, für Gott sind alle lebend.

Hebräer XIII. 14. Wir haben ohnedies hier kein bleibendes Vaterland, sondern wir gehen ihm noch erst entgegen.

Johann VI. 35—51. Jesus aber sprach zu ihnen: Ich bin das Brodt des Lebens; wer zu mir kommt, der wird nicht hungern, und wer an mich glaubet, den wird nimmermehr dürsten. Ich bin das lebendige Brodt, vom Himmel kommen; wer

von diesem Brodte essen wird, der wird leben in Ewigkeit. Und das Brodt, welches ich geben werde, ist mein Fleisch, welches ich geben werde für das Leben der Welt.

1. Corinth. XIII. 8—13. Menschenliebe hat einen bleibenden Werth. Der begeisterte Vortrag wird wegfallen; die Sprachengabe wird aufhören; die jetzige Einsicht wird ihren Werth verlieren. Denn unvollkommen ist unsre jetzige Einsicht, und unvollkommen unser begeisterter Vortrag. Eine vollkommnere Einsicht wird einst die unvollkommene verdrängen. Als ich ein Kind war, redete ich wie ein Kind, hatte kindische Neigungen, kindische Begriffe; in reiferem Alter legte ich, was kindisch war, ab. Jetzt sehen wir die Gegenstände nur dunkel, wie durch eine nur wenig durchsichtige Scheibe; dort werden wir sie unmittelbar erkennen; jetzt ist unsre Erkenntniß nur unvollkommen; dort werde ich darüber hellere Aufschlüsse erhalten. Schon jetzt hingegen hat Glaube, Hoffnung, Menschenliebe einen bleibenden Werth; die vortrefflichste unter diesen drey Tugenden ist aber die Menschenliebe. Nach dieser Tugend strebet also am meisten.

2. Corinth. V. 2, 3. In diesem irdischen Gezelte seufze ich noch, und sehne mich nach der himmlischen Wohnung, in die ich einziehen soll; denn ob ich gleich ausziehen muß, so werde ich doch nicht ohne Wohnung bleiben.

Matth. XXII. 30. In jenem Leben werden sie weder freien, noch sich freien lassen, sondern sie sind gleich, wie die Engel Gottes im Himmel.

1. Corinth. XV. 35—40. Möchte aber Jemand sagen: Wie werden die Todten auferstehen? und mit welcherlei Leibe werden sie kommen? Du Narr! Was du säest, wird nicht lebendig, es sterbe denn. Und das du säest ist ja nicht der Leib, der werden soll, sondern ein bloß Korn, nämlich Weizen, oder der andern eins. Gott aber gibt ihm einen Leib, wie er will, und einem jeglichen von den Saamen seinen eigenen Leib. Nicht alles Fleisch ist einerlei Fleisch, sondern ein ander Fleisch ist der Menschen, ein andres des Viehes, ein andres der Fische, ein andres der Vögel. Und es sind himmlische Körper und irdische Körper. Aber eine andre Herrlichkeit haben die himmlischen, und eine andre die irdischen.

Marcus X. 7, 8. Darum wird ein Mann Vater und Mutter verlassen, und sich mit seinem Weibe so innig vereinigen, daß

beide nur eine Person ausmachen; sie sind also nicht mehr als zwei, sondern als Eins zu betrachten.

1. Corinth. XV. 53—55. Denn das Verwesliche in uns muß in Unverweslichkeit, und das Sterbliche in uns in Unsterblichkeit übergehen. Dann aber, wann das Verwesliche in uns wird übergegangen seyn in Unverweslichkeit, und das Sterbliche in uns in Unsterblichkeit, dann wird in Erfüllung gehen, was geschrieben stehet: Auf Ewig ist der Tod verschlungen. Wo ist dein Stachel, Tod? Wo ist dein Sieg, o Todtenreich?

Zu Capitel VII.

Hebr. XI. 3. Glaube ist es, wenn wir annehmen, durch Gottes Machtwort seyen die Zeitabschnitte festgesetzt, und was wir sehen, sey nicht aus bloßen Erscheinungen der Sinnenwelt entstanden.

Römer VIII. 18—20. Und was sind alle Leiden dieser Zeit? Sie kommen in keine Berechnung gegen den Glanz der Seligkeit, der sich an uns enthüllen wird. Auf diese Enthüllung der Würde der Gottessöhne harrt sehnsuchtsvoll die ganze Natur; sie, gegen das Streben ihrer Kräfte, jetzt der Unvollkommenheit unterworfen, weil ihr Beherrscher es will, doch mit der Hoffnung, einst frei zu werden von dem Gesetze der Zerstörung, sobald die Kinder der Gottheit zu ihrer herrlichen Freiheit gelangen. Denn wer sieht nicht, daß bis jetzt noch die ganze Natur überall in Geburtsschmerzen seufzt?

Matth. III. 9. Denket nur nicht, daß ihr bei euch wollt sagen: Wir haben Abraham zum Vater. Ich sage euch, Gott vermag dem Abraham aus diesen Steinen Kinder zu erwecken.

Zu Capitel VIII.

Matth. V. 22. Wer mit seinem Bruder ungerechter Weise auch nur zürnt, verdient, vor Gericht — und wer ihn schmäht, vor den hohen Rath gezogen zu werden; und wer ihn lästert verdient die Feuerstrafe.

Marc. IX. 35—37. Jesus setzte sich, hieß die Zwölfe näher treten, und sprach: Wer unter Euch der Erste seyn will, sey von allen der Letzte und aller Diener; nahm dann einen Knaben,

stellte ihn in ihre Mitte, schloß ihn in seine Arme, und sprach zu ihnen: Wer ein solches Kind an meiner Statt aufnimmt, nimmt mich auf!

Galat. V. 16, 17. Folget den Trieben des Geistes; dann werdet ihr nicht Sclaven der sinnlichen Lüste seyn. Die Triebe des Geistes und die Lüste der Sinnlichkeit stehen mit einander im Streit; diese widerstreben jenen und jene diesen, so daß Ihr das, was Ihr beschließet, nicht immer vollbringet.

1. Corinth. XIV. 34, 35. Eure Weiber lasset schweigen unter der Gemeine; denn es soll ihnen nicht zugelassen werden, daß sie reden, sondern unterthan seyn, wie auch das Gesetz sagt. Wollen sie aber etwas lernen, so lasset sie daheim ihre Männer fragen. Es stehet den Weibern übel an, unter der Gemeine zu reden.

1. Petr. III. 3, 4. Für euch Weiber gehört nicht der äußere Schmuck, nicht künstlich Haargeflechte, nicht goldnes Haargeschmeide, nicht kostbare Kleidung, sondern was verborgen ist in des Menschen Innern, und unvergänglich ist, der sanfte und anmaßungslose Sinn, der vor Gott einen hohen Werth hat.

1. Timoth. II. 9—12, 15. Die Kleidung der Weiber soll anständig seyn; Sittsamkeit und Bescheidenheit sey ihr Schmuck, nicht ein künstlicher Haarputz, nicht Gold, nicht Perlen, nicht Prachtgewänder; ihre Tugenden müssen sie zieren; so schickt es sich für Verehrerinnen des wahren Gottes. Auch sollen sie in der Gemeine in aller Stille zuhören; dieß fordert ihr Verhältniß gegen die Männer; das öffentliche Lehren erlaube ich keinem Weibe; ein Weib soll sich kein Ansehn über einen Mann herausnehmen; Bescheidenheit geziemt ihr in der Gemeine. Als Mutter von Kindern wird das Weib sich aber doch Verdienste erwerben, wenn es dieselben zur Verehrung Gottes, zur Menschenliebe, zu einem guten Lebenswandel bildet, und selbst ein Beispiel der Sittsamkeit bleibt.

Zu Capitel IX.

Judas 10. Durch dasjenige aber, was ein sinnlicher Trieb sie und die unvernünftigen Thiere lehrt, richten sie sich zu Grunde.

2. Petr. II. 12. Aber sie sind, wie die unvernünftigen Thiere, die von Natur dazu geboren sind, daß sie gefangen und geschlachtet

werden, lästern, da sie nichts von wissen, und werden in ihrem verderblichen Wesen umkommen.

Zu Capitel X.

1. Timoth. VI. 20. O Timotheus, bewahre die dir vertraute Lehre, und habe nichts mit dem leeren Geschwätze, nichts mit den Spitzfündigkeiten einer höheren Weisheit zu thun, deren sich einige rühmen, die aber eben dadurch von dem wahren Christenthume abgeführt werden.

1. Corinth. XIV. 2—4. Wer in höherer Sprache einen Vortrag thut, redet mehr mit Gott, als mit Menschen: denn gewöhnlich versteht ihn Niemand; dem Verstande seiner Zuhörer trägt er also lauter Geheimnisse vor. Wer hingegen in der Sprache des täglichen Lebens einen geistvollen Vortrag thut, der nutzt seinen Zuhörern, seys, daß er vermahne, seys, daß er tröste. Wer in höherer Sprache redet, wirkt nur auf sich selbst; wer hingegen in der Sprache des täglichen Lebens einen geistvollen Vortrag thut, wirkt auf die Gemeine.

Zu Capitel XI.

Johann. XIII. 34. Das große Gebot wiederhole ich Euch jetzt noch: Liebet einander! So wie ich Euch liebe, so liebet auch Ihr einander.

Matth. VII. 12. Alles nun, das ihr wollet, das Euch die Leute thun sollen, das thut Ihr ihnen; das ist das Gesetz und die Propheten.

Matth. V. 41—48. Ich aber sage Euch: Liebet Eure Feinde, segnet, die Euch fluchen, thut wohl denen, die Euch hassen, bittet für die, so Euch beleidigen und verfolgen. Auf daß Ihr Kinder seyd Eures Vaters im Himmel; denn er lässet seine Sonne aufgehen über die Bösen und über die Guten, und lässet regnen über Gerechte und Ungerechte. Denn so Ihr liebet, die Euch lieben, was werdet Ihr für Lohn haben? Und so Ihr Euch nur zu Euren Brüdern freundlich thut, was thut Ihr sonderliches? Thun nicht die Zöllner auch also? darum

sollt ihr vollkommen seyn, gleich wie Euer Vater im Himmel vollkommen ist.

Jacob. V. 19. 20. Lieben Brüder! so Jemand unter Euch irren würde von der Wahrheit, und Jemand bekehrete ihn, der soll wissen, daß, wer den Sünder bekehret hat von dem Irrthume seines Weges, der hat einer Seele vom Tode geholfen, und wird bedecken die Menge der Sünden.

1. Corinth. VIII. 8, 9. Unstreitig gibt es uns keinen Werth bei Gott, wenn wir eine Auswahl in Ansehung der Speisen machen. Wir gewinnen nichts bei Gott, wenn wir von gewissen Speisen essen, und verlieren nichts, wenn wir nicht davon essen. Allein sehet zu, daß Ihr nicht durch Ausübung Eures Rechtes den Schwächeren Anstoß gebet.

Römer XIV. 4—7. Wer bist du, daß du über den absprichst, der nicht dein Knecht ist? Nur sein Herr ist sein Richter, er mag stehen oder fallen; und dem Gefallenen kann aufgeholfen werden; Gott ist mächtig genug, ihn aufzurichten. So hält vielleicht einer gewisse Tage für heiliger, als andre; ein anderer hingegen hält alle Tage für gleichheilig. Sey nur jeder seiner besten Einsicht getreu! Wer den einen Tag den andern vorzieht, will den Herrn dadurch ehren; und wer keinen Unterschied unter den Tagen macht, will auch den Herrn dadurch ehren. Eben so wer von allen Speisen ißt, thuts zur Ehre des Herrn; denn er dankt Gott dabei. Und wer sich den Genuß gewisser Speisen versagt, thut es ebenfalls zur Ehre des Herrn; denn er dankt Gott dabei. Keiner ist ja, er sey lebend oder todt, sein eigener Herr.

ibid. 14, 15. Ich bin, durch Jesum meinen Herrn, vollkommen überzeugt, daß an sich der Genuß keiner Speise verboten ist; nur dem ist der Genuß einer Speise untersagt, der diesen Genuß für sündlich hält. Kränkst du aber deinen Bruder durch den Genuß einer Speise, so handelst du schon nicht mehr nach der Liebe. Mache nicht durch deine Freiheiten im Essen einen Menschen unglücklich, für den Christus sich aufgeopfert hat.

ibid. 22, 23. Du denkst freier. Wohl! Nutze deine Denkart fromm für dich! Glücklich ist, wer sich bei dem, was er für erlaubt hält, keine Vorwürfe machen darf! Wer aber noch zweifelt, und genießt doch eine Speise, der versündigt sich, weil er nicht mit

Überzeugung handelt. Denn was man nicht mit der Überzeugung thut, daß es erlaubt sey, das ist Sünde.

Lucas IX. 49, 50. Lehrer, sagte Johannes, wir haben Jemand gesehen in deinem Namen Dämone austreiben, und haben es ihm gewehrt, weil er sich nicht zu uns hält. Jesus antwortete: Thut das nicht! Wer kein Gegner von Euch ist, gehört schon zu Eurer Partei.

Römer VIII. 5—8. So wie die sinnlichen Menschen den Trieben der Sinnlichkeit folgen, so folgen die geistigen Menschen den Trieben des Geistes. Der Trieb der Sinnlichkeit führt aber in das Verderben; der Trieb des Geistes hingegen führt zur Glückseligkeit. Denn der Trieb der Sinnlichkeit empört sich gegen Gott; er unterwirft sich nämlich seinem Gesetze nicht, und vermag es auch nicht; an sinnlichen Menschen kann also Gott kein Wohlgefallen haben.

Matth. XII. 35. Der gute Mensch gibt aus dem guten Vorrathe des Gemüths Gutes hervor, und der schlechte Mensch Schlechtes aus dem schlechten Vorrathe.

Johann. VIII. 32—34. Jesus sprach: Ihr werdet die Wahrheit erkennen, und die Wahrheit wird Euch frei machen. Da antworteten sie ihm: Wir sind Abrahams Saamen, sind nie Jemands Knechte gewesen: wie sprichst du denn: Ihr sollt frei werden? Jesus antwortete ihnen, und sprach: Warlich, warlich ich sage Euch; wer Sünde thut, der ist der Sünde Knecht.

Jacob. IV. 17. Wer da weiß, Gutes zu thun, und thuts nicht, dem ist's Sünde.

1. Petri II. 20, 21. Denn so sie entflohen sind dem Unflat der Welt, durch die Erkenntniß des Herrn und Heilandes Jesu Christi, werden aber wiederum in denselbigen geflochten und überwunden, ist mit ihnen das letzte ärger worden, denn das erste. Denn es wäre ihnen besser, daß sie den Weg der Gerechtigkeit nicht erkannt hätten, denn daß sie ihn erkennen, und sich kehren von dem heiligen Gebote, das ihnen gegeben ist.

Römer II. 11—13. Denn es ist kein Ansehn der Person vor Gott. Welche ohne Gesetz gesündigt haben, die werden auch ohne Gesetz verloren werden: und welche am Gesetz gesündiget haben, die werden durchs Gesetz verurtheilt werden. Sintemal vor Gott, nicht die das Gesetz hören, gerecht sind, sondern die das Gesetz thun, werden gerecht seyn.

Lucas IV. 12. Jesus sprach zu ihm: Es ist gesagt: Du sollst Gott deinen Herrn nicht versuchen.

Lucas XXI. 1—8. Er sah aber auf und schauete die Reichen, wie sie ihre Opfer einlegten in den Gotteskasten. Er sah aber auch eine arme Wittwe, die legte zwei Scherflein ein. Und er sprach: Wärlich, ich sage Euch, diese arme Wittwe hat mehr, denn sie alle, eingelegt.

Matth. V. 27, 28. Ihr habt gehöret, daß zu den Alten gesagt ist Du sollst nicht ehebrechen. Ich aber sage Euch: Wer ein Weib ansiehet, ihr zu begehren, der hat schon die Ehe gebrochen in seinem Herzen.

Römer III. 6—8. Und also, wird man sagen, handelt Gott ungerecht, wenn er uns straft? Mit nichten! Oder Gott könnte ohne Ungerechtigkeit auch die Sünden der übrigen Welt nicht strafen. Denn, wenn durch meinen Götzendienst die Majestät des wahren Gottes in ein noch stärkeres Licht gesetzt wird, warum sollte Gott mich als einen Götzendiener strafen? Dann laßt uns aber auch, was uns von einigen Verläumdern als Grundsatz nachgeredet wird, Böses thun, damit Gutes daraus entstehe; und doch ist die Strafe derer gerecht, die so denken.

Römer XIII. 9, 10. Die Gebote: du sollst die Ehe nicht brechen, nicht morden, nicht stehlen, nicht nach fremdem Gute streben, und jedes andre Gebot dieser Art ist unter dem einzigen Gebote begriffen: du sollst deinen Nächsten lieben, wie dich selbst. Die Liebe gestattet nicht, Jemandem Unrecht zu thun; den Nächsten lieben, heißt also, alle Schuldigkeit gegen ihn beobachten.

Jacob II. 10, 11. Wer auch nur ein Gebot verletzt, wird angesehen, als hätte er alle übertreten, möchte er auch sonst das ganze Gesetz beobachten. Der gesagt hat: Du sollst die Ehe nicht brechen, der hat auch gesagt: du sollst nicht morden. Wenn du also zwar die Ehe nicht brichst, mordest aber, so bist du Übertreter des Gesetzes geworden.

Zu Capitel XII.

Lucas XII. 16—21. Das Feld eines gewissen Reichen hatte viele Früchte getragen. Da dachte er bei sich selbst: Was soll

ich thun? Ich habe nicht mehr Raum genug, um meine Früchte aufzubewahren. Das will ich thun: Ich will meine Gewölbe abbrechen und größere bauen, und alle meine Früchte dahin bringen, und dann zu mir selbst sagen: Nun Lieber, hast du einen großen Vorrath auf viele Jahre liegen; ruhe itzt aus; iß, trink, und laß dir wohl seyn! Aber Gott sprach zu ihm: du Thor! diese Nacht wird dir dein Leben wieder abgefordert werden; und was für einen Herrn werden die Güter bekommen, die du gesammelt hast? So geht es, wenn man nur für sich Schätze auf Schätze häuft, und bei Gott keine Güter hat.

Matth. VI. 19, 20. Ihr sollt Euch nicht Schätze sammeln auf Erden, da sie die Motten und der Rost fressen, und da die Diebe nachgraben und stehlen. Sammelt Euch aber Schätze im Himmel, da sie weder Motten noch Rost fressen; und da die Diebe nicht nachgraben noch stehlen.

1. Petr. I. 24, 25. Alles Fleisch ist wie Gras, und alle Herrlichkeit des Menschen, wie des Grases Blumen. Das Gras ist verdorret, und die Blume abgefallen. Aber des Herrn Wort bleibet in Ewigkeit.

2. Corinth. IV. 17, 18. Denn unsere Trübsal, die zeitlich und leicht ist, schaffet eine ewige und über alle Maße wichtige Herrlichkeit, uns die wir nicht sehen, auf das Sichtbare, sondern auf das Unsichtbare. Denn was sichtbar, das ist zeitlich; was aber unsichtbar, das ist ewig.

Römer VI. 22, 23. Nun ihr aber seyd von der Sünde frei und Gottes Knechte worden, habt Ihr Eure Frucht, daß Ihr heilig werdet; das Ende aber das ewige Leben. Denn der Tod ist der Sünden Sold; aber die Gabe Gottes ist das ewige Leben in Christo Jesu, unserm Herrn!

Lucas X. 25—28. Da stand ein Schriftgelehrter auf, versuchte Jesum, und sprach: Meister, was muß ich thun, daß ich das ewige Leben ererbe? Er aber sprach zu ihm: Wie stehet im Gesetz geschrieben? Wie lieset du? Er antwortete und sprach: du sollst Gott, deinen Herrn, lieben von ganzem Herzen, von ganzer Seele, von allen Kräften und von ganzem Gemüthe; und deinen Nächsten als dich selbst. Er aber sprach: du hast recht geantwortet; thue das, so wirst du leben.

Johannis X. 17. Eben darum hat mein Vater mich lieb, weil ich mein Leben wage, um es wieder zu gewinnen.

1. Johannis III. 16. Was aber Liebe sey, das lehrt uns der, welcher sein Leben für uns ließ, auch wir sollen also das Leben für die Brüder lassen.

ibid. 21, 22. Geliebte, wenn uns nur das Gewissen keine Vorwürfe macht, so haben wir freien Zutritt zu Gott; und warum wir bitten, das empfangen wir von Ihm, weil wir Seine Gebote befolgen, und thun, was Ihm wohlgefällt.

ibid. 2. und 9. Geliebte, schon jetzt sind wir Gottes Kinder; nur ist es noch nicht enthüllt, was wir seyn werden; wir wissen aber, daß, wann es sich enthüllen wird, wir Ihm gleich seyn, und Ihn erkennen werden, wie Er ist. Kein Gotteskind ist lasterhaft; denn das Gotteskind kann seine Abkunft nicht verläugnen; es ist nicht möglich, daß es lasterhaft sey, eben darum, weil es ein Gotteskind ist.

Johannis I. 12—13. Denjenigen aber, die Ihn aufnahmen, und seine Würde anerkannten, gab er das Vorrecht, Gottes Kinder zu werden, nicht, wie sie durch das Blut von Mann und Weib, durch körperlichen Reiz, durch Begattung erzeugt werden, sondern wie Gott sie bildet.

Johann. XVII. 20—23. Ich bitte dich aber nicht nur für diese meine Begleiter, sondern auch für diejenigen, die mittelst ihrer Lehre zum Glauben an mich geleitet werden, daß, so wie du, Vater mit mir innigst verbunden bist, und ich es mit dir bin, auch sie alle mit uns innigst verbunden werden mögen, damit auch die übrige Welt überzeugt werde, daß ich dein Gesandter bin. Ihnen habe ich dieselbe Belohnung bestimmt, die du mir bestimmtest, damit sie unter sich innigst verbunden werden mögen, so wie wir innigst verbunden sind, und ich es mit ihnen bin, und du es mit mir bist, damit sie ein vollkommenes Ganzes ausmachen, und auch die übrige Welt überzeugt werde, daß du sie liebest, so wie du mich liebest.

Lucas XIII. 23, 24. Jemand fragte Jesum: Herr, werden nur wenige in dem Reiche des Messias Rettung finden? Er antwortete: Kämpfet euch durch, um durch die enge Pforte zu kommen, denn ich versichere euch: Viele werden nachher wünschen, eingelassen zu werden, aber man wird sie abweisen.

Galater VI. 7. 8. Irret euch nicht, Gott läßt sich nicht spotten, denn was der Mensch säet, das wird er erndten. Wer auf sein Fleisch säet, der wird vom Fleische das Verderben

erndten. Wer aber auf den Geist säet, der wird von dem Geiste das ewige Leben erndten.

Johannis V. 28—30. Die Zeit kömmt, da alle Begrabenen seinen Ruf vernehmen, und bei ihrer Belebung, wenn sie rechtschaffen lebten, zur Seligkeit, und lebten sie lasterhaft, zur Strafe auferstehen werden. Willkührlich kann ich nicht verfahren; ich richte nach der Vorschrift des Vaters, übe also ein gerechtes Gericht.

Lucas XIII. 4. Denket ihr, daß jene Achtzehn, auf welche der Thurm bei Siloa fiel, und sie erschlug, darum größere Verbrecher gewesen seyen, als alle übrigen Einwohner von Jerusalem? Ich sage euch, Nein.

Johannis IX. 2—3. Und Jesus ging vorüber und sahe Einen, der blind geboren war. Und seine Jünger fragten ihn und sprachen: Meister! wer hat gesündiget, dieser oder seine Aeltern, daß er blind geboren? Jesus antwortete: Es hat weder dieser gesündigt, noch seine Aeltern; sondern, daß die Werke Gottes offenbar würden.

ibid. 6—9. Es hatte Einer einen Feigenbaum, der war gepflanzet in seinem Weinberge; und kam und suchte Frucht darauf, und fand sie nicht. Da sprach er zu dem Weingärtner: Siehe, ich bin nun drei Jahre lang alle Jahr kommen, und habe Frucht gesucht auf diesem Feigenbaume, und finde sie nicht. Haue ihn ab, was hindert er das Land? Er aber antwortete, und sprach zu ihm: Herr, laß ihn noch dies Jahr, bis daß ich um ihn grabe, und bedünge ihn, ob er wolle Frucht bringen; wo nicht, so haue ihn darnach ab.

Johannis III. 17, 18. Nicht um die Menschen zu strafen, sandte Gott seinen Sohn in die Welt, sondern um die Menschen zu retten. Wer sich ihm vertraut, hat keine Strafen zu fürchten; wer sich ihm aber nicht vertraut, der ist schon in Strafe verfallen, eben darum, weil er dem unvergleichbaren Gottessohne sein Vertrauen versagt.

Marcus III. 24—26. Wenn ein Reich mit ihm selbst unter einander uneins wird, mag es nicht bestehen; und wenn ein Haus mit ihm selbst unter einander uneins wird, mag es nicht bestehen. Setzet sich nun der Satan wider sich selbst, und ist mit ihm selbst uneins, so kann er nicht bestehen, sondern es ist aus mit ihm.

Johannis VI. 70. Habe ich selbst nicht euch zwölfe erwählet? und euer einer ist ein Teufel.

Römer II. 4. Wie, du wagst es, die überschwengliche Güte, Geduld und Langmuth Gottes zu verachten, und willst es nicht merken, daß Gottes Güte dich zur Besserung leiten will?

Lucas XVIII. 29, 30. Warlich, ich sage euch! es ist Niemand, der sein Haus verlässet, oder Aeltern oder Bruder, oder Weib, oder Kinder, um des Reiches Gottes willen, der es nicht vielfältig wieder empfahe in dieser Zeit, und in der zukünftigen Welt das ewige Leben.

1. Petr. III. 18. Es ist ja besser, Ihr leidet, wenn es Gottes Wille ist, um des Rechtthuns, als um des Uebelthuns willen.

Lucas XVI. 25. Gedenke, Sohn! daß du dein Gutes empfangen hast in deinem Leben, und Lazarus dagegen hat Böses empfangen; nun aber wird er getröstet, und du wirst gepeiniget.

1. Corinth. XI. 31, 32. Denn wo wir uns selber richteten, so würden wir nicht gerichtet. Wenn wir aber gerichtet werden, so werden wir vom Herrn gezüchtiget, auf daß wir nicht sammt der Welt verdammet werden.

Hebr. XII. 6, 7, 9—11. Wen der Herr lieb hat, den züchtiget er; den liebsten Sohn hält er am strengsten. Wenn Ihr also Züchtigungen erfahret, so behandelt Euch Gott als Söhne. Denn wo ist der Sohn, den sein Vater nie züchtigte? Wenn wir uns nun schon der Zucht unsrer leiblichen Väter unterwarfen, sollten wir uns nicht noch vielmehr dem geistigen Vater unterwerfen, dessen Zucht uns heilsam ist? Jene züchtigten uns oft willkührlich in der kurzen Zeit unsrer Kindheit; dieser aber zu unsrem Besten, damit wir ihm an Vollkommenheit immer ähnlicher werden. Freilich macht uns die Züchtigung, so lange wir sie empfinden, nicht Vergnügen, sondern Schmerzen; aber in der Folge gewährt sie denjenigen, die durch sie gebildet wurden, den beglückenden Vortheil, daß sie rechtschaffen werden.

Matth. XIX. 24. Es ist leichter, daß ein Kameel durch ein Nadelöhr gehe, denn daß ein Reicher ins Reich Gottes komme.

Lucas XVIII. 2—7. In einer Stadt war ein Richter, der keine Ehrfurcht vor Gott und keine Achtung für Menschen hatte. In derselben Stadt war auch eine Wittwe; diese wandte mit der Bitte sich an ihn: Verschaffe mir Recht gegen meinen

Widersacher. Lange wollte er nicht daran. Zuletzt dachte er: Ob ich mich gleich weder vor Gott scheue, noch um Menschen mich bekümmere, so will ich doch dieser Wittwe, die mich so oft behelliget, Recht verschaffen, damit ich ihres unaufhörlichen Überlaufes los werde. Höret, fuhr der Herr fort, was hier der ungerechte Richter sagt! Und Gott sollte seinen Frommen, die ihn beharrlich anflehen, nicht Recht verschaffen, wenn er es gleich einige Zeit anstehen läßt?

Johannis III. 5, 6, 12. Ich bezeuge es dir als heilige Wahrheit: Niemand kann in das göttliche Reich kommen, ohne durch eine geistige Taufe neugeboren zu seyn. Aus der Sinnlichkeit kann nur Sinnliches geboren werden; erst wer durch den Geist neugeboren ist, der ist geistig. Und glaubet Ihr mir nicht, wenn ich von einer Veränderung rede, die hier schon mit dem Menschen vorgehen muß, wie viel weniger werdet Ihr mir glauben, wenn ich von himmlischen Dingen rede.

Röm. IV. 6—7. Haben wir Theil genommen an seinem Tode, so sollen wir auch an seinem Leben Theil nehmen, und denken, daß der alte Sinn an das Kreuz geschlagen werden muß, damit die Sinnlichkeit ihre Gewalt verliere, und der Dienst des Lasters von nun an ein Ende nehme; denn todt seyn, und aufhören zu sündigen, ist dasselbe.

Marcus VII, 15. Nicht das, was von außen in den Menschen kömmt, sondern das, was von innen heraus kömmt, kann ihn verunreinigen.

Matth. XVIII. 7. Unvermeidlich sind freilich Verführungen; doch wehe dem Verführer!

Matth X. 39. Wer sein Leben findet, der wirds verlieren, und wer sein Leben verlieret um meinetwillen, der wirds finden.

Johannis. XII. 24, 25 Wenn das Weizenkorn nicht in die Erde gesäet wird, und stirbt, so bleibt es, wie es ist; erst wenn es gestorben ist, trägt es viel Frucht. Wer sein Leben zu sehr lieb hat, wird es verlieren; wer es aber in dieser Welt geringschätzt, wird es auf immer in einem seligen Zustande erhalten.

Jacob. II 14, 24. Was nützte es einem Menschen, wenn er sich eines Erkenntnisses von Gott rühmte, dabei aber nicht rechtschaffen wäre? Könnte wohl sein Erkenntniß ihn selig machen? So sehet ihr nun, daß der Mensch durch die Werke gerecht wird, nicht durch den Glauben allein.

Jacob. I. 22, 24. Doch werdet auch Befolger, nicht bloß Hörer, womit Ihr Euch selbst täuschen würdet! Denn wer nur Hörer und nicht auch Befolger ist, der ist einem Menschen gleich, der seine äußere Gestalt im Spiegel erblickt; er nimmt sie wahr, geht seines Weges, und vergißt sogleich wieder, wie er aussah.

Jacob III. 13. Wer ist unter Euch weise und verständig? Er zeige in löblichem Wandel Thaten voll sanfter Weisheit!

1. Corinth. XIII. 1, 2. Wenn ich mit Menschen- und mit Engelzungen redete, und hätte der Liebe nicht, so wäre ich ein tönend Erz, oder eine klingende Schelle. Und wenn ich weissagen könnte; und wüßte alle Geheimnisse und alle Erkenntniß, und hätte allen Glauben, also daß ich Berge versetzte, und hätte der Liebe nicht, so wäre ich nichts.

Eph. V. 9. So lebet denn als Erleuchtete! Die Frucht des Lichts ist wahre Rechtschaffenheit und Tugend.

Marc. XIII. 31—33. Himmel und Erde werden vergehen, aber meine Worte werden nicht vergehen. Von dem Tage aber und der Stunde weiß Niemand, auch die Engel nicht im Himmel, auch der Sohn nicht, sondern allein der Vater. Sehet zu, wachet und betet; denn ihr wisset nicht, wenn es Zeit ist.

Matth. XXIV. 40—42. Dann werden zween auf dem Felde seyn; einer wird angenommen, und der andre wird verlassen werden. Zwo werden mahlen auf der Mühle; einer wird angenommen, und der andre wird verlassen werden. Darum wachet, denn ihr wisset nicht, welche Stunde euer Herr kommen wird.

2. Thessalon. III. 6. 10—12. Nach ermahnen wir Euch, Brüder, in dem Namen unsers Herrn, Jesu Christi, den Umgang jedes Christen zu meiden, der, unsern Vorschriften zuwider, ein müßiges Leben führt. So Jemand nicht will arbeiten, der soll auch nicht essen. Denn wir hören, daß etliche unter Euch wandeln unordentlich und arbeiten nichts, sondern treiben Vorwitz. Solchen aber gebieten wir, daß sie mit stillem Wesen arbeiten und ihr eigen Brot essen.

1. Timoth. IV. 8. Kasteiungen sind von geringem Nutzen; Frömmigkeit hingegen macht uns zu jedem Geschäfte brauchbar, und belohnt sich, so wie Gott es verheißen hat, in diesem und dem zukünftigen Leben.

Koloss. II. 21—23. Da heißt es: Genieße dies nicht, koste dies nicht, berühre dies nicht. Dies alles soll nämlich, den Vorschriften und Lehren jener Menschen zu Folge, verderblich seyn, wenn man es sich erlaubt. Einen Schein von Weisheit hat dies wohl, aber es ist selbsterwählter Gottesdienst, Kriecherei und Härte gegen den Körper, den man nicht einmal so weit ehrt, daß der Leib sich sättigen darf.

1. Corinth. VI. 12—14, 18, 19 Manches ist erlaubt; es nützt aber nicht immer. Manches ist erlaubt; aber es soll nicht bei mir Leidenschaft werden. Die Speisen sind für den Unterleib bestimmt; und dieser ist um der Speisen willen da; was Gott freilich in der Folge anders einrichten wird. Aber der Körper ist nicht für die Unzucht, sondern für den Herrn geschaffen, so wie der Herr sich der Gemeine, die sein Leib ist, widmet; und so wie Gott den Herrn neubelebte, so wird er auch uns durch seine Macht neubeleben. Meidet die Unzucht! die meisten andren Sünden, die ein Mensch verübt, beschädigen nicht unmittelbar seine Person; der Unzüchtige hingegen versündiget sich an seinem eigenen Körper. Und bedenket Ihr nicht, daß Euer Körper ein Tempel des in Euch wirksamen göttlichen Geistes ist, den Ihr von Gott empfangen habt, und daß Ihr also nicht Euch selbst angehöret?

Zu Capitel XIII.

Johannis I. 1—4. Beim Anbeginne war die höchste Vernunft und diese Vernunft war mit Gott vereint, und Gott war die Vernunft selbst. Vom Anbeginne war sie mit Gott vereint. Alles ward durch sie, und ohne sie ward nicht eins von Allem, was da ist. In ihr war des Lebens Quelle, und dies Leben ward auch für die Menschen ein Licht.

Marcus XII. 32. Es ist ein Gott, und kein andrer außer ihm.

Ephes. IV. 6. Ein Herr, ein Glaube, eine Taufe, ein Gott und Vater Aller, der über Alle herrscht, und durch Alle wirkt, und in Euch Allen sich regt.

Hebr. I. 10—12. Und du Herr! hast von Anfang die Erde gegründet, und die Himmel sind deiner Hände Werk. Dieselben werden vergehen, aber du wirst bleiben, und sie werden alle veralten, wie ein Kleid; und wie ein Gewand wirst du sie wandeln,

und ſie werden ſich verwandeln. Du aber biſt derſelbige und deine Jahre werden nicht aufhören.

Johan. V. 26. Denn ſo wie der Vater in ſich ſelbſt die Kraft hat, zu beleben, ſo hat er auch dem Sohne das Vermögen ertheilt, in ſich ſelbſt eine belebende Kraft zu beſitzen.

Apoſtel Geſch. XVII. 24, 25. Gott der die Welt gemacht hat, und alles, was drinnen iſt, ſintemal er ein Herr iſt Himmels und der Erden, wohnet er nicht in Tempeln mit Händen gemacht. Sein wird auch nicht von Menſchen Händen gepfleget, als der Jemands bedürfe; ſo er ſelber Jedermann Leben und Odem allenthalben gibt.

Johann IV. 24. Gott iſt ein Geiſt, und die ihn anbeten, die müſſen ihn im Geiſte und in der Wahrheit anbeten.

Epheſ. III. 20, 21. Dem aber, der überſchwenglich thun kann, über alles, das wir bitten oder verſtehen, nach der Kraft, die da in uns wirket, dem ſey Ehre in der Gemeinde, die in Chriſto Jeſu iſt, aller Zeit, von Ewigkeit zu Ewigkeit.

Römer XI. 33—36. O welch eine Tiefe des Reichthums, beide der Weisheit und Erkenntniß Gottes. Wie gar unbegreiflich ſind ſeine Gerichte, und unerforſchlich ſeine Wege. Denn wer hat des Herrn Sinn erkannt? oder wer iſt ſein Rathgeber geweſen? oder wer hat ihm etwas zuvor gegeben, das ihm werde wieder vergolten? denn von ihm, und durch ihn, und in ihm ſind alle Dinge.

Matth. VI. 8. Euer Vater weiß, was ihr bedürfet, ehe denn ihr ihn bittet.

Hebr. IV. 12, 13. Denn das Wort Gottes iſt lebendig und kräftig, und ſchärfer, denn kein zweiſchneidig Schwert, und durchdringet, bis daß es ſcheidet Seele und Geiſt, auch Mark und Bein, und iſt ein Richter der Gedanken und Sinnen des Herzens. Und iſt keine Creatur vor ihm unſichtbar: es iſt aber alles bloß und entdecket vor ſeinen Augen.

ibid. 1—3. Da nun auch wir noch eine Verheißung haben, an einen Ort der Ruhe zu kommen, ſo laßt uns auf unſrer Hut ſeyn, damit keiner von uns zurückbleibe! Freilich verhieß uns Gott, ſo wie jenen, etwas Großes. Aber jenen nützte es nichts, den Gottesausſpruch vernommen zu haben, weil er bei denjenigen, die ihn vernahmen, nicht mit Vertrauen verbunden war. Nur wenn wir vertrauen, werden wir zu der verheißenen Ruhe

kommen. Hier meine ich aber eine Ruhe, gleich derjenigen, die Gott seit der Gründung der Welt genießt.

1. Johann. IV. 8. Wer nicht liebt, kennt Gott nicht; denn Gott ist lauter Liebe.

Johannis VI. 44—46. Es wird sich Niemand meiner Führung vertrauen, ohne vom Vater, dessen Gesandter ich bin, zu mir geführt zu werden; diesen aber werde ich am Gerichtstage als einen Geretteten darstellen. Es steht in der Prophetensammlung: Gott wird ihrer aller Lehrer seyn. Wer nun den Vater als ein lehrbegieriger Schüler anhört, der übergibt sich meiner Führung. Noch hat Niemand den Vater anschaulich erkannt; nur der, welcher Gottes Vertrauter ist, hat eine solche Erkenntniß von dem Vater.

Apostelgesch. XV. 18. So spricht Jehovah, der dies alles bewirken wird, was er längst vorhersah.

Johann. XVII. 24. Vater! ich will, daß, wo ich bin, auch die bei mir seyn, die du mir gegeben hast, daß sie meine Herrlichkeit sehen, die du mir gegeben hast; denn du hast mich geliebet, ehe denn die Welt gegründet ward.

Apost. Gesch. IV. 27, 28. Ja fürwahr, in dieser Stadt haben sich gegen deinen heiligen Diener, Jesum, den du zum Könige geweiht hast, Herodes und Pontius Pilatus, Heiden und Juden vereiniget, um zu thun, was dein allmächtiger Wille geschehen zu lassen beschloß.

Marc. XIV. 21. Der Menschensohn geht freilich allem entgegen, was von ihm geschrieben steht; aber wehe seinem Verräther!

Jacob. I. 13—17. Niemand sage, wenn er versuchet wird, daß er von Gott versucht werde; denn Gott ist nicht ein Versucher zum Bösen, er versuchet Niemand. Sondern ein Jeglicher wird versucht, wenn er von seiner eigenen Lust gereizt und gelocket wird. Darnach, wenn die Lust empfangen hat, gebieret sie die Sünde; die Sünde aber, wenn sie vollendet ist, gebieret sie den Tod. Irret nicht, lieben Brüder! Alle gute Gabe, und alle vollkommene Gabe kommt von oben herab, von dem Vater des Lichts, bei welchem ist keine Veränderung, noch Wechsel des Lichts und der Finsterniß.

Apost. Gesch. XVII. 28. Denn in ihm leben, weben und sind wir; als auch etliche Poeten bei Euch gesagt haben: Wir sind seines Geschlechtes.

1. Corinth. I. 25. Denn was Gott thut, wie thöricht es scheine, es ist weiser, als die Menschen; und wie schwach es scheine, es ist kräftiger, als die Menschen.

Zu Capitel XIV.

Johann. XVII. 3. Das ist aber das ewige Leben, daß sie dich, daß du allein wahrer Gott bist, und den du gesandt hast, Jesum Christum, erkennen.

Titus III. 8—10. Dies ist eine heilige Wahrheit, und ich will deswegen, daß du mit Nachdruck lehrest, daß alle, die den Glauben an Gott angenommen haben, sich bestreben müssen, andern in jeder Tugend vorzuleuchten. Ja dies heißt, edel handeln; dies heißt, sich gemeinnützig machen. Mit jenen thörichten Streitfragen, Stammregistern, Zänkereien und Streitigkeiten über das mosaische Gesetz gib dich nicht ab; sie frommen keinem Menschen und sind abgeschmackt. Einen Parteimacher meide, nach wiederholter Warnung.

2. Timoth. II. 24—26. Ein Knecht des Herrn soll nicht zanken, sondern gegen Jedermann sanft, belehrbar, gelassen seyn; er soll Gegner mit Sanftmuth zurecht zu weisen wissen und einen Versuch machen, ob sie sich nicht vielleicht unter Gottes Segen zur Erkenntniß der Wahrheit leiten lassen, und bei rückkehrender Besinnung, aus den Fallstricken des Verführers sich losmachen, der sie gefangen hält, um sie zu seinen Absichten zu mißbrauchen.

Röm. I 19, 20. Denn, daß man weiß, daß Gott sey, ist ihnen offenbar, denn Gott hat es ihnen offenbaret. Damit, daß Gottes unsichtbares Wesen, das ist seine ewige Kraft und Gottheit wird ersehen, so man das wahrnimmt an den Werken, nämlich an der Schöpfung der Welt; also daß sie keine Entschuldigung haben.

Lucas I. 17. Und Johannes wird von Elias Geist und Kraft beseelt, Jehovens Herold seyn, der den Sinn der Vorzeit in den Enkeln wiederherstellen, in Lasterhaften die Denkart der Rechtschaffenen wecken, und Jehoven ein Volk bilden wird, das bereit ist, Ihn aufzunehmen.

1. Johannis I. 17, 18. Von Moses haben wir das Gesetz; aber beseligende Wahrheit trug uns Jesus, der Messias, vor. So hatte noch Niemand Gott erkannt; der unvergleichbare Sohn, das Schooskind des Vaters, ist für uns Gottes Ausleger geworden.

Matth. XIII. 10—13. Nachher fragten Jesum seine Schüler, warum er dem Volke seine Lehren in Parabeln vortrüge? Er antwortete ihnen: Ihr habt die Gabe, die geheimeren Lehren des göttlichen Reichs zu fassen; jene aber haben diese Gabe nicht. Denn wer schon etwas Einsicht hat, dem gibt man noch mehr und bis zum Ueberfluß: wer aber nichts hat, der kömmt auch um das, was er hat. Darum rede ich mit ihnen in Parabeln, weil sie mit sehenden Augen nicht sehen, und mit hörenden Ohren nicht hören, noch, was sie hören, begreifen.

Matth. XI. 25. Jetzt sprach Jesus: Ich preise dich Vater, Herr des Himmels und der Erden, daß du Kindern enthüllest, was Weise und Kluge nicht fassen; wahrlich, Vater, dies war dein Rathschluß.

Marc. X. 15. Wahrhaftig, ich versichere Euch: Wer das göttliche Reich nicht wie ein Kind annimmt, der wird nicht darein kommen

Marc. IV. 26, 27. Das Reich Gottes hat sich also, als wenn ein Mensch Saamen aufs Land wirft, und schläft, und stehet auf, Nacht und Tag; und der Saame gehet auf und wächset, daß ers nicht weiß.

Hebr. XIII. 6. Der Herr ist mein Helfer, ich will mich nicht fürchten; was sollte mir ein Mensch thun?

2. Petri. I. 17, 22. Seyd heilig; denn ich bin heilig! Und da Ihr den Euren Vater nennet, der unpartheiisch jeden nach seinen Thaten richtet, so wandelt mit Ehrfurcht gegen Gott, so lange Ihr hienieden Pilger seyd. Reiniget, der wahren Lehre durch Hülfe des Geistes gehorchend, Euer Herz zu ungeheuchelter Bruderliebe, und habet einander aufrichtig und innig lieb.

1. Johannis IV. 16, 20, 21. Wir haben erkannt und gegläubet die Liebe, die Gott zu uns hat. So jemand spricht: Ich liebe Gott, und hasset seinen Bruder, der ist ein Lügner; denn wer seinen Bruder nicht liebet, den er siehet, wie kann er Gott lieben, den er nicht siehet? Und dies Gebot haben wir von ihm, daß, wer Gott liebet, daß er auch seinen Bruder liebe.

Matth. XXII. 37—40. Du sollst lieben Gott, deinen Herrn, von ganzem Herzen, von ganzer Seelen, und von ganzem Ge-

müthe. Dies ist das vornehmste und größte Gebot. Das andere aber ist dem gleich: Du sollst deinen Nächsten lieben, als dich selbst. In diesen zweyen Geboten hanget das ganze Gesetz und die Propheten.

1. Timoth. I. 5. Die Hauptsumme des Gebotes ist, Liebe von reinem Herzen, und von gutem Gewissen und von ungefärbtem Glauben.

Gal. V. 6. Denn in Christo Jesu gilt keine Beschneidung, sondern der Glaube, der durch die Liebe thätig ist.

Matth. XXV. 40. Wahrlich, ich sage euch, was ihr gethan habt einem unter diesen meinen geringsten Brüdern, das habt ihr mir gethan.

Kolos. III. 8—10. Nun aber leget alles ab von Euch, den Zorn, Grimm, Bosheit, Lästerung, schandbare Worte aus eurem Munde. Lüget nicht unter einander; ziehet den alten Menschen mit seinen Werken aus; und ziehet den neuen an, der da verneuert wird zu der Erkenntniß, nach dem Ebenbilde des, der Euch geschaffen hat.

Marcus XIV. 36. Und Jesus sprach: Abba, mein Vater! es ist dir alles möglich, überhebe mich dieses Kelchs; doch nicht, was ich will, sondern was du willst.

Johan. XV. 10. Durch Befolgung meiner Gebote werdet Ihr Eure treue Liebe zu mir beweisen, so wie auch ich durch Befolgung der Gebote meines Vaters meine treue Liebe zu ihm bewies.

Titus II. 11, 12. Denn die Güte Gottes, die allen Menschen zu Gute kommen soll, ist eben darum über uns aufgegangen, um uns in die Zucht zu nehmen, damit wir der Gottvergessenheit und den Lüsten des großen Haufens entsagen, und sittsam, gerecht und fromm in dieser Welt leben.

Galat. III. 21—23. Könnte das mosaische Gesetz neu beleben, so würde in der That wahre Gottesverehrung durch dasselbe zu erlangen seyn. Allein die Schrift spricht überall nur von Vergehungen, und überläßt den Glaubenden die dem Glauben an Jesum Christum ertheilte Verheißung. Vor Aufrichtung des Glaubens hielt uns das Gesetz unter Schloß und Riegel, bis der Glaube bekannt ward.

Matth. XVI. 23. Aber Jesus sagte, indem er sich von ihm wegwandte: Weg von mir, du Verführer! du legst mir einen Fall-

ſtrikt; nicht Gottes Sache, ſondern nur Eure Sache liegt dir am Herzen.

1. Petr. I. 15, 16. Nach dem, der Euch berufen hat, und heilig iſt, ſeyd auch Ihr heilig in allem Eurem Wandel. Denn es ſtehet geſchrieben: Ihr ſollet heilig ſeyn, denn ich bin heilig.

1. Johannis V. 14, 15. Dies gibt uns auch die feſte Zuverſicht, die wir zu Ihm haben: Er werde uns mit Wohlgefallen anhören, wenn wir Ihn nach ſeiner Vorſchrift um etwas bitten; ja bei dieſer Gewißheit, daß Er uns mit Wohlgefallen anhöre, wenn wir Ihn um etwas bitten, ſind wir zugleich feſt überzeugt, wir werden das Gebetene auch erhalten.

Marcus XI. 23, 24. Wahrlich ich ſage Euch, wer zu dieſem Berge ſpräche: Hebe dich, und wirf dich in's Meer, und zweifelte nicht in ſeinem Herzen, ſondern glaubte, daß es geſchehen werde, was er ſaget; ſo wirds ihm geſchehen, was er ſaget. Darum ſage ich Euch: Alles, was Ihr bittet in Eurem Gebet, glaubet nur, daß Ihrs empfahen werdet, ſo wirds Euch werden.

Johannis XIV. 12. Wahrlich, wahrlich ich ſage Euch: Wer an mich glaubet, der wird die Werke auch thun, die ich thue, und wird größere, denn dieſe, thun.

Inhalt.

Vorrede zur ersten Auflage.

Seite.

Streit der Theorie und Praxis xiii
Verschiedener Ursprung der menschlichen Institute xvi
Streitigkeiten der Staatswissenschaftslehre . . xxi
Undeutlichkeit des Vortrages xxiv
Stufenfolge Bedingung aller Wissenschaften unter einander . . . xxviii
Werth der Metapolitik xxxii
Begründung der Politik a priori xxxv

Vorrede zur zweiten Auflage . . . xxxix
» zur dritten » . . . xliii

Einleitung.

Begründung der Wissenschaft als Inbegriff des menschlichen Wissens . 1
§. 1. Gibt es Urbegriffe? 1
Erfahren und Erdenken 1
Bildlicher Ausdruck der Sprache.
Alle Denkgesetze müssen a priori seyn . . . 3
Angeborne Begriffe . . 4
Wenigstens einer, aber nicht nothwendig einer.
§. 2. Eintheilung der Wissenschaft. 5
Was ist sie? 5
Empirische und philosophische Wissenschaften. Angewandte 6
Mathematische und philosophische Wissenschaften 7
Gefahr der Speculation.
§. 3. Form der Wissenschaften . . . 10
Synthetische und analytische Methode . . . 11
Deren eigenthümliche Vortheile.
§. 4. Philosophie. . 11
Aufsuchung der Principien 12
Definition der Philosophie 12
Ausschließung aller Erfahrungserkenntnisse.
§. 5. Einheit der Philosophie . . . 16
Allgemeingültigkeit . . 17
Unzulänglichkeit der Axiome 17
selbst in der Mathematik.
Das Princip der Philosophie muß seinen zureichenden Grund in sich selber haben 18
Es ist ein einziges . . . 18
Die Philosophie ist überall dieselbe.
§. 6. Bewußtseyn . 20

Seite.

Natur des philosophischen Princips 20
Real und Materiell.
Materie, Form, Wesen . 21
Im Bewußtseyn ist das Princip der Philosophie enthalten 26
Es enthält Urbegriffe . 27
Die Psychologie ist die Grundwissenschaft der Philosophie 28
§. 7. Erfahrung . . 29
Erfahrung, Mittheilung, Geschichte, Entdeckung, Erfindung, Beobachtung, Wahrnehmung . 29
Das Bewußtseyn ist keine Erfahrung, sondern ein Gedanke 30
Geist und Gemüth . . 31
Grund der Unzulänglichkeit der Erfahrung . . . 35
Täuschungen.
Werth der Erfahrung . 36
§. 8. Eintheilung der Philosophie . . 40
Eintheilung 40
Gesetze der Systematik.
§. 9. Gränzen der Philosophie . . 42
Subjective Gränzen . . 42
Ziel der Weisheit.
Objective Schranken . . 43

Abhandlung.

Der Mensch S. 45.

Capitel I. Urbegriffe und Denkgesetze . 45
Ich, Nichtich oder Du . 45
Denkgesetze 46
Subject und Prädicat.
Bewußtseyn schließt das Vorhandenseyn in sich . 47
und das Leben 48
Daß Bewußtseyn ist activ und passiv 47
Empfinden
Wissen, Wahrheit, Unwahrheit, Wahrscheinlichkeit 48
Raum und Zeit . . . 49
Gränzen unsres Denkens.
Willkürlichkeit des Maßstabes 50
Leben in der Zeit, oder im Raume und Zeit . 51
Die Betrachtung des reinen Ich ist unabhängig von Raum und Zeit . 52
Größe, Zahl, Quotietät, Einheit 54
Philosophie des Endlichen und Unendlichen.
Abstraction der wesentlichen Merkmale von den zufälligen 54
Cap. II. Erkenntniß- und Denkvermögen 56
Im Selbstbewußtseyn ist ein Urtheil 56
Verstand, Urtheilskraft, Phantasie, Gedächtniß, Vernunft.
Schlüsse machen ist die höchste formale Function der Seele 57
Nur zwei Begriffe sind zu vergleichen; Dualis . 57
Begriff 59
Merkmal. Absolute und logische Begriffe.
Empfindungsvermögen . 61
Sinn und contemplative Anschauung. Urbegriffe.
Ein Begriff auf einmal.
Definition 63
Real- und Nominaldefinitionen. Mittheilung der Begriffe.
Urtheil 65
Gattungen derselben.
Scharfsinn und Witz.

Seite.

Operation des Begreifens, Urtheilens und Schließens. Eintheilung der Denkkraft nach dem Sprachgebrauche.
Einheit der Denkvermögen 71
Aufmerksamkeit und Abstraction 72
Consequente und vage Vernunft 74
Die Vernunft Erfinder und Richter Verständig und vernünftig.
Allgemeingültigkeit der Vernunftschlüsse . . . 75
Entgegengesetzte Natur der Begriffe und Urtheile. Schranken der Vernunft durch die Naturgesetze des Organismus im Menschen . . 76
Idee, Ideal . . . 78
Ursach und Wirkung . . 79
Nothwendige und zufällige. Alle Zufälligkeit ist subjectiv verstanden . . 81
Harmonie der Vernunft-Erkenntnisse.
Zweck, Grund, Mittel . 84
Nebenzwecke. Erkenntniß des Zweckes bei Objecten der Erfahrung oder der Spekulation . 85
Realitäten, Unvollkommenheiten, Mängel. Die Welt, die beste Welt.
Cap. III. Freier Wille. 89
Vernunftgemäßheit aller Zwecke 89
Vorsatz, Wille . . . 90
Einfluß der erkannten Folgen.
Handeln 91
Theoretische und practische Vernunft.
Abhängigkeit des Willens vom Vorstellungsvermögen 92
Begehrungsvermögen.
Freiheit, Zwang . . . 93

Seite.

Gesetz, Wahl, Willkühr . 94
Einfluß der Eingeschränktheit der Einsicht auf die Freiheit des Willens . 95
Adiaphoron 96
Unvernünftig u. vernunftlos 98
Antinomien 99
Ausbildung der Freiheit des Willens. . . . 100
Gewissen 101
Ausbildung der Aufmerksamkeit und Abstraction 104
Die Freiheit beruht in der Vernunft selber . . . 105
Galls Organe 106
Cap. IV. Vernunft . 110
Kraft, Fähigkeit, Vermögen, Anlage 110
Unendlichkeit der Vernunft rücksichtlich ihrer Kraft, abgesehen vom dermaligen Zustande . . . 112
Unmöglichkeit des Widerstreites in der Vernunfterkenntniß 114
Ein Wesen aller Dinge; alle Dinge Theile eines Ganzen 114
Welt, Natur 117
Das Wesen der Vernunft ist Erkenntniß des Grundes u. Wesens aller Dinge 117
Schließen ist ein Mittel dazu. Verstand, Urtheilskraft und Vernunft fallen zusammen . . 118
Der Verstand wird durch die Vernunft cultivirt . 118
Perfectibilität.
Cap. V. Seele . . . 121
Denken ist eine Eigenschaft 121
Substanz und Accidenz . 121
Ein Körper kann nicht denken 122
Die Seele ist ein Geist . 124
Sie lebt in der Zeit: Letztere ist unwiederbringlich.
Sie lebt nicht im Raume. 125
Persönlichkeit, begründet durch den Körper . . 125

Seite.

Leib und Seele machen den Menschen 126

Cap. VI. Unsterblichkeit 128

Die Seele ist unsterblich . 128
Selbstmörder 129
Einwirkung äußerer Dinge auf die Seele . . . 130
Durch den Leib . . . 133
Unvertilgbarkeit des Existirenden 133
Veränderung der Dinge . 133
Von Gott ist keine Zerstörung zu befürchten . . 135
Unwesentlichkeit des Selbstbewußtseyns.
Dunkle Vorstellungen.
Die Anlage der Perfectibilität sichert das Zeitleben bis zu ihrer Vollendung 136
Die Art der Fortdauer ist unbekannt 136
Wir werden nach dem Tode einen neuen Leib bekommen 137
Seelenwanderung.
Alle auf Raum und Zeit gegründete Begriffe verlöschen 138
Contemplatives Leben.
Einstens werden wir unsern jetzigen Zustand wieder erkennen . . . 140
Es gibt zunächst kein Wiedererkennen 141
Mit jeder Stufe der Vervollkommnung nimmt die Individualität ab . . 142
Liebe ist das Bestreben der Annäherung und Vereinigung 143
Die Macht des Todes nimmt allmählig ab . 144

Cap. VII. Körper . . 146

Die Bestandtheile der Körper sind Elemente . . 146
Körper sind Accidenzen . 147
Sie sind durchaus vergänglich.

Seite.

Unfähigkeit zur Vervollkommnung 149
Jedes Geschöpf muß der Veredlung fähig seyn . 149
Die Körper sind Producte der Atome 150
Deren Wesen 151
Erscheinungen, positive und negative. Analogie der Geister- und Körperwelt 153
Veränderlichkeit der Körper 155
Allgemeiner Wachsthum zur Freiheit 158
Der Raum ist bloß Idee . 160

Cap. VIII. Leib und Seele 162

Die Seele ohne Leib würde unthätig bleiben, sogar ohne Selbstbewußtseyn 162
Sinn, Sinnenwerkzeuge 163
Sechs Sinne 163
Durch den Sinn werden nicht die Körper, sondern deren Wirkungen auf unsern Leib wahrgenommen 164
Daher die Möglichkeit der Entdeckung neuer Naturerscheinungen, und die nicht zu bestimmenden Kräfte in der Körperwelt 164
Nähere Unterscheidung der durch den Sinn wahrgenommenen Eindrücke 166
Gang der sinnlichen Wahrnehmung 167
Die Form der Körper, so wie deren Wesen wird nur durch Schlüsse erkannt 167
Trüglichkeit der Wahrnehmung durch einen Sinn 168
Werth des Alters.
Durch Vergleichung mehrerer Empfindungen entspringen Vorstellungen und daraus Begriffe von den wirkenden Objecten 169
Die solchergestalt entwickel-

Seite.

ten Begriffe sind von derselben Natur, wie die a priori, aber nur objectiv wahr, in so weit die Prämissen und der Schluß wahr sind, aus welchem sie entsprungen 170
Motivirung der menschlichen Begriffe durch die Einflüsse auf das Vorstellungsvermögen . . 170
Das Wesen der Dinge ist durch den Sinn nicht zu erkennen 172
Aus der Erfahrung sammelt die Seele das Materiale zur Erkenntniß des Wesens der Dinge, ihrer selbst und zu allen Wissenschaften . . . 173
Durch den Leib wird die Einwirkung auf andre Menschen bedingt . . 174
und der Egoismus getödtet 174
Vermöge der Sinnlichkeit ist nur ein Kampf der Moralität möglich, aus welchem die Freiheit hervorgeht 175
Empfindung, Gefühl, Neigung, Begierde, Affect, Leidenschaft 176
Vergnügen, Mißvergnügen, Freude, Schmerz 178
Bestimmung des Begehrungsvermögens durch die früheren Vorstellungen 182
Gewohnheit, Neuheit . . 183
Gesetze der Mechanik . . 185
Wunsch, Hoffnung, Furcht 185
Trieb, Sucht 186
Alle geistig sinnliche Thätigkeit afficirt besondre Organe des Körpers . 187
Physiognomik.
Temperament 189
Dessen Verhältniß zum Begehrungsvermögen . . 189
Character 190

Seite.

ist geistig-sinnlicher Natur; der freie Wille aber rein geistiger . . . 191
Die Ausbildung des letztern bestimmt vorzüglich den Character 192
Characterlosigkeit, Laune . 192
Weib und Mann . . . 194
Reizbarkeit des ersteren. Bestimmung zur Häuslichkeit.
Cap. IX. Das Vernunftähnliche und Instinct 197
Die Seele ist zur Freiheit berufen, aber der Leib keine Beschränkung derselben 197
Die Vernünftigkeit andrer Wesen ist nur a posteriori zu erkennen . . 197
Maxime 198
Ohne Maximen keine Vernunft 198
Unrichtige Maximen sind nur Folgen der Unvernunft 199
Gewohnheit ist keine Maxime 200
Die Thiere haben Vorstellungen und Phantasie, aber keine Begriffe, mithin weder Verstand noch Vernunft 200
Folge davon ist der Mangel der Sprache . . 202
Jede Vorstellung ist verbunden mit einem Gefühle des Angenehmen und Unangenehmen und einem dadurch bestimmten Triebe 203
Das Ähnliche in der Empfindung wird mit dem Gleichen verwechselt . 203
Sonstige Irrthümer bei den Sinnenurtheilen . 204
Stärke der Vorstellungen des Sinnes, der Phantasie, und des Verstandes 205
auch der dunklen, klaren und hellen.

Seite.

Analogon rationis . . 209
Fehlt den Thieren . . . 209
Instinct 211
Verhältniß deſſelben zur Vernunft.
Die Folgen der Handlungen ſind für die Thiere unbeſtimmend . . . 212
Die Thiere ſind nicht freie Weſen 214
Willkührliche Tödtung derſelben 214
Cap. X. Die Sprache 216
Definition und Eintheilung der Sprache 216
Der Geſelligkeitstrieb iſt die erſte Urſache . . 216
Die Sprache ſetzt Begriffe voraus 217
Für Ideen gibt es keine Worte 218
Myſtiſche Schreibart.
Das Sprachzeichen bezeichnet das vorgeſtellte Object, nicht die Vorſtellung davon 218
Beſchreibung des Ähnlichen hilft bey Objecten aus, welche keine äußere Darſtellung zulaſſen. Wichtigkeit des Studiums der Etymologie.
Die Objecte werden bezeichnet nach der davon erhaltenen Vorſtellung . 220
Folgen davon auf die Richtigkeit der Erkenntniß durch Unterricht.
Gebrauch der Sprachzeichen ohne deutliche Vorſtellung 222
Möglichkeit der Mittheilung durch Nachahmung; Pantomime, Symbole . 222
Deren Nützlichkeit bei Vorſtellung der menſchlichen Empfindungen und der Ideen, ſo wie zur Unwandelbarkeit der Vorſtellungen. Mängel derſelben 223

Seite.

Willkührlichere Sprachzeichen. Immer als Surrogat der erſten Bezeichnungsart 225
Characteriſtik der Völker nach dem Genius ihrer Sprachen. Überſetzung.
Rede 227
Hieroglyphen 228
Wortſchrift 229
Daß es in der Rede niemals Hieroglyphen gegeben 229
Buchſtabenſchrift . . . 230
Symboliſche Erkenntnißart 230
Man kann ohne Worte denken 231
Cap. XI. Tugend . . 233
Die Sprache begründet menſchliche Verbindungen, Vervollkommnung unſrer Erkenntniß und Vereinigung der Menſchheit 233
Die Menſchheit iſt ein realer Begriff 234
Wachsthum d. Vereinigung. Bekehrungstrieb.
Gut und Böſe 236
Allgemeingültigkeit der Moralgeſetze 236
Tugend 237
Der Menſch Theil der Menſchheit 237
Der Menſch ſoll . . . 238
Handlung.
Befugniß, Pflicht, Recht 238
Das Recht zur Tugend und Freiheit.
Es gibt keine Tugend ohne äußere und innere Freiheit 239
Verhältniß des Begehrungs- und Erkenntnißvermögens zur Tugend 239
Gewöhnung 241
Macht der Leidenſchaften.
Tugend iſt errungene moraliſche Freiheit . . . 243

Seite.

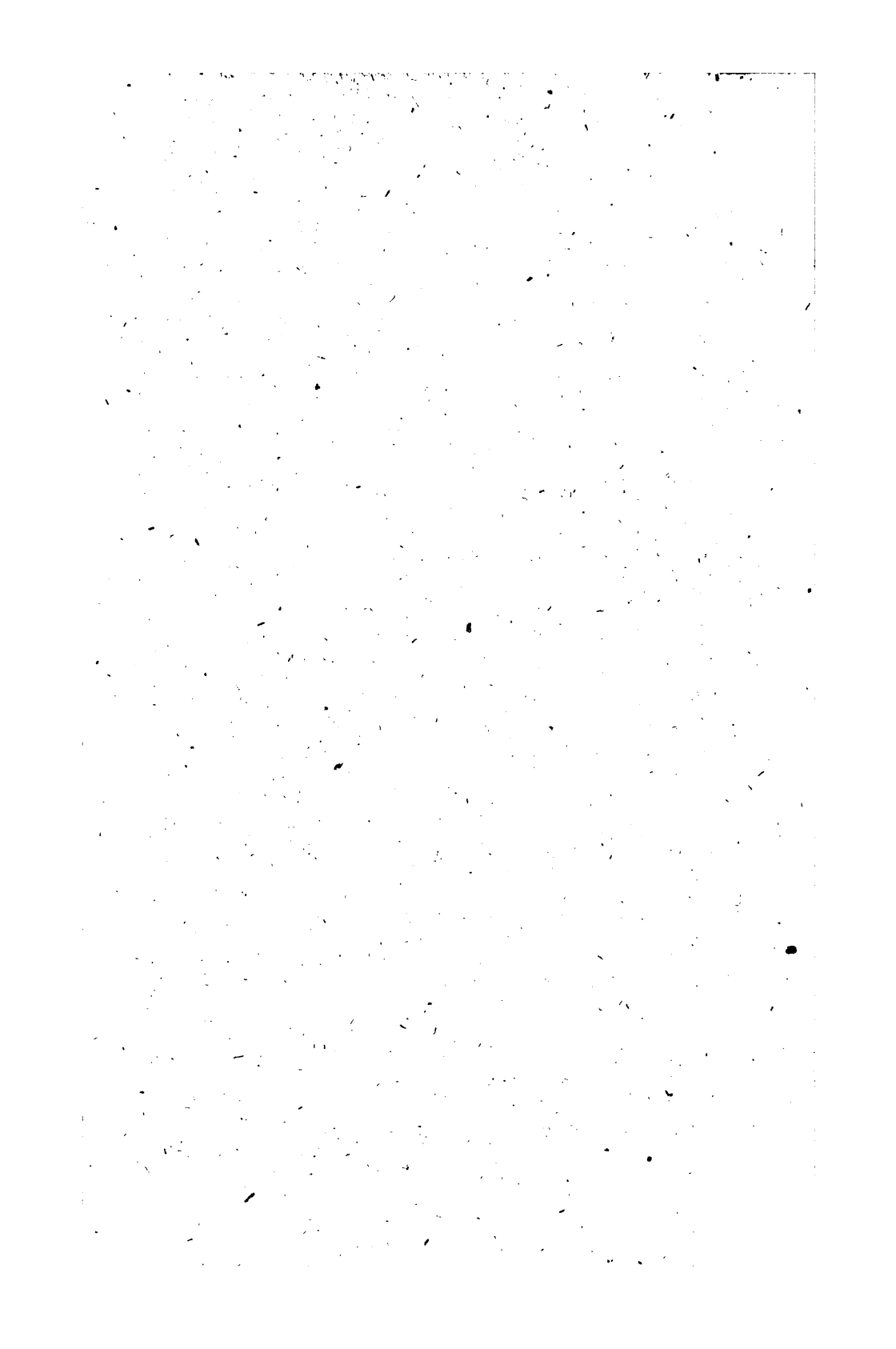
und diese die Würde des Menschen.
Anständig. Laster u. Sünde 243
Sophistereien des Begehrungsvermögens . . . 245
Stillestand der Moralität.
Die Tugend ist Tochter der Erkenntniß, nicht des Gemüthes 247
Gutes Herz 247
Dessen Gefährlichkeit.
Unschuld 249
Die Tugend ist nicht nach der vollbrachten That abzuschätzen. Zurechnung . 251
auch der Nachläßigkeit.
Der Vorsatz bestimmt den Grad der Tugendhaftigkeit, nicht der Endzweck 252
Der Zweck heiligt nicht die Mittel. 254
Positiver und relativer Werth der Handlungen 255
Moral.
Einheit der Tugend . . 257
Tugenden.
Die Tugend ist um ihrer selbstwillen 258
Cap. XII. Lebenszweck 260
Die Tugend gebiert Seligkeit 260
Diese hat nichts mit irdischen Genüssen zu thun.
Glück 261
Ein dauerhaftes allein in uns.
Selbstvervollkommnung ist Zweck des Daseyns . 262
In ihr ist die Nächstenliebe eingeschlossen. Das Ziel aller Veredlung ist die Glückseligkeit Gottes 264
Die Unendlichkeit d. Größe Gottes ist keine Kluft . 266
Die Glückseligkeit muß von uns selbst erworben werden 266
Durch die Freiheit des Menschen wird das moralisch Böse hervorgebracht 267
Unmöglichkeit willkührlicher Belohnungen und Strafen nach dem Tode 268
Das Bewußtseyn der moralischen Würdigkeit od. Unwürdigkeit schafft Himmel und Hölle . 269
Alles Böse ist endlich; daher keine ewige Verdammniß und kein Teufel 270
Zusammenhang der menschlichen Schicksale mit der Tugend oder dem Laster 270
Das Unglück bessert.
Die Seligkeit ist ein absolutes Gut, alle übrigen Glücksgüter aber relativ 272
Auch dieses Leben hat den Endzweck der Erhöhung unsrer Freiheit . . . 274
Der Kampf beider menschlichen Naturen . . . 275
Großer u. geringer Werth des Lebens. Die Tugend gilt mehr denn das Leben 276
Thun ist mehr werth denn Wissen 278
Practischer Werth der Wissenschaften in formellem u. materiellem Betrachte 279
selbst Schärfung des Sinnes.
Möglichkeit der Erreichung des Lebenszweckes in anscheinend hindernden Lagen 281
Z. B. unter Nahrungssorgen (Zweckmäßigkeit der Feiertage)
Aufgehobene Wechselwirkung zwischen Leib und Seele 282
Nutzen der Verborgenheit der Zukunft 283
Mannichfaltigkeit der Anlagen der Menschen . 285
Der Schlaf 286
Alterschwäche und Kindheit 289
Die Erfüllung aller Pflich-

Seite.

ten, auch der kleinſten, liegt im Zwecke des Lebens 291
Genuß der Lebensfreuden 291
Abſtumpfung der Sinne . 292
Reichthum 293
Genuß des Schönen . . 293
Geſchmack.
Die Tugend iſt ſchön . . 296
Cap. XIII. Gott . . 297
Schickſal 297
Es ſetzt das Daſeyn von Dingen außer dem Menſchen voraus, welches a priori zu erkennen . 298
Dadurch aufgeklärter Gang der Ausbildung des Erkenntnißvermögens . . 298
Gott. Beweis des Daſeyns deſſelben 299
Jede Schöpfung ſetzt Vernunft voraus. Eine endliche Vernunft kann nicht durch ſich ſelbſt da ſeyn. Der Endzweck aller Dinge kann nur von einer unendlichen Vernunft aufgefaßt werden 301
Gott iſt ein einziger . . 302
und ewig, Schöpfer aller Dinge
Sein Weſen iſt unerforſchlich 303
Ideen über die Gottheit.
Vorſehung 303
Deren Verhältniß zu unſerer Freiheit 304
Die Vorſehung wirkt mittelbar auf uns durch die Welt 306
Die Welt iſt in Gott . 307
Ihre Beſtimmung Gott ſelbſt 308
Die Philoſophie iſt der Inbegriff aller Erkenntniß von uns ſelbſt bis zur Gottheit 308
Die göttliche Weisheit muß ſich in der Natur offenbaren 309
Die menſchliche Freiheit kann darin nichts ändern.

Seite.

Nur das Gute beſteht, das Böſe vergeht . . 310
Die empiriſchen Wiſſenſchaften ſind Hülfsmittel zur Weisheit . . . 310
Einige wichtige Naturgeſetze 311
Cap. XIV. Religion. 314
Nothwendigkeit der deutlichen Erkenntniß der philoſophiſchen Wahrheiten 314
Reiz der Speculation . 315
Grundlage der Aufklärung 316
Unzeitige Popularität. Humaniora.
Die Philoſophie ſetzt eine geübte Abſtraction voraus 317
Glaube 319
Grund des vernachläßigten Religionsbekenntniſſes. Glaube iſt Hypotheſe und ſubjectiv Toleranz.
Religion 321
Offenbarung.
Religion ſchließt deutliche Erkenntniß Gottes aus 323
Daher immer wirſam. Anſchauung Gottes in ſeinen Eigenſchaften iſt die Quelle der Religion . . 325
ihre Wirkung Liebe.
Religion iſt Sache des Gemüths 326
Begeiſterung.
Frömmigkeit 327
Heiligkeit 327
Die Religion iſt dem Philoſophen heilſam, dem Nichtphiloſophen unentbehrlich 328
Prüfung der Religionslehren.
Volksreligion 331
Cap. XV. Chriſtenthum 332
Dieſe Philoſophie und das Chriſtenthum enthalten einerlei Lehren . . . 332
Parallelſtellen aus dem neuen Teſtamente . . 335



YC137075